



Elena Zamfir

PSIHOLOGIE
SOCIALĂ

texte alese

ELENA ZAMFIR

PSIHOLOGIE SOCIALĂ

TEXTE ALESE

ANDRIEȘ C. LUCIAN
Nr 2545
Biblioteca Personală

© 1997

Toate drepturile rezervate Editurii **ANKAROM** - Iași
I.S.B.N. 973-9306-21-7

Editura Ankarom

Volumul de față cuprinde o selecție de texte din lucrările publicate între anii 1968-1996. Ele acoperă doar o parte din problematica atât de complexă a psihologiei sociale, fiind unul din instrumentele posibile prin care studenții interesați se pot apropia de psihologia socială aplicată în forma sa didactică.

Aranjarea textelor în volum nu este în ordinea cronologică a publicării lor. Ea a fost făcută în funcție de cerințele tematicii cursului de psihologie socială aplicată. Textele reflectă preocupările și evoluția științifică a autorului în domeniul psihologiei sociale.

Prof. Elena Zamfir
București, mai 1997

Schimbările din societatea românească au propulsat pe scena socială profesioniști ce nu-și puteau găsi locul în vechiul regim. Între aceștia, *asistentul social*. Analist social, cercetător activ al distorsiunilor sociale, consultant, practician al intervenției, organizator al serviciilor sociale, pedagog, tehnician al comunicării, animator de grup, instructor cultural - asistentul social a devenit, în doar câțiva ani, o figură familiară persoanelor în dificultate, dar și responsabililor din diferite sectoare socio-umane. Aproape că nu se concepe un proiect de intervenție în câmpul social fără asistența calificată a lucrătorului social. Și această schimbare a avut loc în doar câțiva ani.

Formarea noilor profesioniști s-a dovedit a nu fi un proiect facil. Fără tradiție, fără experiență, universitatea românească a fost obligată să inventeze, din mers, un curriculum și un set de scheme practice pentru a forma primele generații de asistenți sociali. Uneori s-a improvizat, dilentantismul și inconștiența au marcat în unele locuri grav această acțiune. Șansa a făcut însă să se nască un nucleu referențial de formatori, care a devenit Catedra de Asistență Socială a Universității București. Aici s-a pornit în principal, ținându-se cont de două aspecte complementare:

- reconsiderarea tradiției valoroase a învățământului de asistență socială românesc inițiat încă din 1929 de cunoscutul sociolog Henri H. Stahl;
- asimilarea organică a unor modele de vârf din țările cu o bogată experiență în formarea asistenților sociali.

S-au stabilit primele contacte cu țările cu tradiție în domeniu, au fost invitați să conferențieze sau să țină cursuri profesioniști cu experiență, s-au tradus lucrări de bază, mai mulți profesori români au făcut stagii în universități din Vest, au fost trimiși tineri pentru a dobândi competență și a se specializa. S-au organizat laboratoare dotate corespunzător, pentru a se asigura baza logistică a formării. Corpul didactic s-a constituit dintre cei cu stagii de formatori și cercetători în sociologie, psihologie, pedagogie, economie, medicină. În scurt timp s-a format un nucleu care și-a indentificat câmpul de acțiune, a organizat demersul practic, a inventat teoria acțiunii profesionale, s-a specializat și a devenit un centru model, capabil să asiste pe toți cei care-și propun, în România, să formeze asistenți sociali. Animatorul, organizatorul, antrenorul, motorul acestui grup este profesoara Elena Zamfir, de la Universitatea din București.

Doamna Zamfir s-a prezentat la întâlnirea cu asistența socială cu un

statut, bine consolidat, de autor de cărți de filosofie socială, sociologie și psihologie socială. Avea deja o percepție umanistă asupra câmpului social și o deschidere pentru problemele sociale acute. Îmi amintesc unul dintre volume - *Cultura relațiilor interpersonale* - care încerca o breșă în lungul șir de lucrări de științe sociale marcate de limbajul acela anchilozat și neîndrăznind să iasă din tematica autorizată. Două proiecte recente probează disponibilitatea sa pentru problematica socială de impact: *Țigani - între ignorare și îngrijorare* și *Politici sociale* (coordonate împreună cu Cătălin Zamfir). Ambele au devenit lucrări de referință, a doua este manualul după care se pregătesc toți cei care încearcă să înțeleagă și să organizeze politica socială într-o societate în tranziție.

Volumul pe care-l recomandăm acum (selecționând texte semnificative din lucrările publicate de autoare de-a lungul timpului) a fost conceput ca un suport al cursului de *Psihologie socială aplicată*, curs adaptat nevoilor asistenților sociali. El este la fel de util însă sociologilor, psihologilor, noilor practicieni sociali. Nu este o simplă culegere de texte de psihologie socială, ci un ghid pentru cunoașterea și descifrarea problemelor sociale, propunându-și să stimuleze inițiativele celor ce se ocupă de problemele integrării socio-umane, un sprijin în lărgirea conștiinței de sine și de ceilalți, un instrument pentru cunoașterea metodelor active de socio-terapie și formarea deprinderilor de comunicare cu grupuri și indivizi cu nevoi specifice, un îndreptar în intervenția socială profesională. Găsim aici majoritatea capitolelor pe care le conțin manualele clasice de psihologie socială, dar și teme specifice, adaptate îndeosebi nevoilor asistentului social: măsurarea calității vieții, definirea sărăciei, cadrul psihologic al libertății, timpul liber, problematica fericirii. Perspectiva propusă cititorului este aceea a abordării individului în context social, schimbând idei, mentalități, credințe cu ceilalți, alimentându-și continuu reprezentarea lumii din context, producând norme, valori, principii. De la individul izolat și neputincios sau agresiv la cel cu o percepție adevărată a celorlalți, capabil a-și ameliora prestația, numeroase stiluri acționale sunt analizate, evaluate, eventual recomandate. E o invitație la reflecție, cunoaștere, învățare asistată, (inter)acțiune, comportament prosocial. Un îndreptar pentru lectura lumii și un ghid de intervenție.

Iași, 10 februarie 1997

Prof. univ. dr. Adrian Neculau
Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași

PRELIMINARII ASUPRA TEORIEI CADRULUI DE REFERINȚĂ ȘI A APLICAȚIILOR EI*

Psihologia socială din ultimul timp a adus o serie de elemente importante la înțelegerea unor aspecte referitoare la raporturile individului „în” și „cu” grupul, cum ar fi: asimilarea normelor de comportare la nivelul interrelațiilor de grup, modalităților de impunere a acestor norme, repercusiuni ale respectării sau nerespectării lor (formarea comportamentului deviant), atitudini ale individului față de anumite modele de comportare, procesul lui de socializare etc. Pe această linie se înscrie și surprinderea într-un limbaj adecvat a unei problematice legate de „cadrul de referință”.

Discutarea teoriei cadrului de referință necesită în însuși punctul ei de pornire o precizare. Analiza acestei teorii poate să se desfășoare la două niveluri distincte: unul este acela al planului general abstract, în care obiectul demersului teoretic îl constituie eșafodajul conceptual, structura generală a sistemului de noțiuni, punându-se astfel în lumină doar cadrul problematic al teoriei; iar cel de-al doilea nivel vizează modul concret de aplicare a acestei teorii în analiza diferitelor probleme sociale particulare, specifice, în elaborarea adecvată a soluțiilor lor.

Plasarea reflecției la primul nivel (pe care o încearcă de fapt și materialul de față) ne poate conduce la desprinderea unui model teoretic complex și coerent care să faciliteze înțelegerea unui câmp variat de procese sociale (ce închid, în același timp, o plurivalență în privința soluțiilor), la previziunea sensului dezvoltării lor etc. În acest caz, nu se intră în analiza demersurilor concrete ale sociologilor și psihologilor apăsări inspirate de această teorie. Cercetările făcute de ei diferă în funcție de situațiile socio-culturale atât prin obiectul investigației, cât și prin sensul soluțiilor căutate.

Abordarea problemelor din punctul de vedere al celui de-al doilea nivel ar pune în evidență aceste deosebiri sesizabile în planul definirii și structurii multiplelor soluții ce pot fi date uneia și aceleiași problematice datorită specificului realității sociale în care analiza se desfășoară. Aici în

* Din volumul „*Studii de sociologie și psihologie socială*”, Editura Politică, București 1968 (pg 261-279)

mod deosebit se fac simțite, în intensități diferite (în funcție de problemele ce sunt tratate), ecourile ideologice ale intereselor sociale. Specificul ideologic însă al acestui tip concret de investigații și determinări sociale ce-i stau la bază nu antrenează în mod inevitabil deformări structurale la nivelul modelului teoretic, relativ independent prin gradul său ridicat de abstractizare atât față de problemele concrete abordate, cât și față de caracterul soluțiilor preferate.

În 1942, cercetând statutul socio-economic al indivizilor¹, H. H. Hyman, în *The Psychology of status*, observa că acesta, așa cum este el perceput, apreciat de fiecare individ (deci forma subiectivă a statutului căruia individul crede că-i aparține², nu coincide întotdeauna cu cel determinat obiectiv de factori ca: venit, profesie, educație etc. El nu poate fi determinat integral de variabile obiective, rămânând mereu un *reziduu* care scapă unei astfel de determinări. Experimentele au dezvăluit că statutul, așa cum apare la nivelul aprecierii individului, este în mare măsură dependent de ceea ce indivizii foloseau ca bază, cadru de comparație pentru judecățile lor autoevaluative. Este deci funcție de un proces subiectiv de comparație, de raportare, referință la alt individ, grup, clasă etc. Hyman s-a văzut astfel obligat să folosească pentru determinarea statutului unui individ și o variabilă de ordin subiectiv: referința la un cadru (grup). El a observat, de asemenea, că, de cele mai multe ori, indivizii nu se raportau la grupul lor de apartenență, ci la un grup exterior acestuia. Prin urmare, raportarea referențială se poate face la grupul de apartenență, „in-group”, sau la un grup exterior, „out-group”.

Considerându-l semnificativ pentru analiza comportamentului individual, Hyman introduce în psihologia socială conceptul *grup de referință*, propunând distincția dintre grupul de apartenență și grupul selectat de indivizi ca sistem comparativ. Constituind apoi obiectul unor studii sistematice teoretice, empirice și experimentale de psihologie socială, conceptul „grup de

¹ Statutul așa cum s-a conturat, atât în sociologie, cât și în psihologie, apare ca un concept relațional. Într-un sens mai larg, el se referă la poziția pe care o are într-un sistem social de relații, care „caracterizează acea persoană prin prisma drepturilor și obligațiilor ce apar în urma interacțiunii ei cu indivizi ce dețin alte poziții” (*Theories in Social Psychology* - Morton Deutsch and Robert M. Kraus, New York; London 1965, p. 174).

² Pentru explicarea mai exactă a comportamentului este importantă determinarea nu numai a statutului „obiectiv” al individului, ci și cel „subiectiv”. Comportamentul individual se constituie, în mare măsură, în funcție de „statutul perceput”: doi indivizi cu același statut se comportă vizibil diferit în funcție de deosebirile de autoevaluare a propriului statut.

referință” a stimulat interesul unor sociologi și psihologi de renume, ce aparțin unor orientări teoretice de cea mai diferită proveniență, ca: R.K. Merton, L. Festinger, T.M. Newcomb, M. Sherif, H.H. Kelley etc., care au adus substanțiale contribuții la formularea unei teorii a cadrului de referință³.

Considerat un precursor al acestei teorii, G.H. Mead, mult mai înainte, în lucrarea *Mind, Self and Society* (1934), s-a ocupat în general de analiza grupului, scoțând în evidență și rolul lui ca mijloc referențial, fără să întrevadă însă posibilitatea îndeplinirii acestei funcții și de un grup exterior celui de apartenență. „Individul – spune Mead – are experiența lui însuși nu direct, ci indirect, din punctul de vedere particular al celorlalți indivizi membri ai aceluiași grup sau, dintr-un punct de vedere general, al grupului social căruia îi aparține luat ca un tot”⁴.

Kelley reliefează pe lângă funcția comparativă a grupului de referință, funcția normativă; Newcomb face distincție între un grup de referință pozitiv și unul negativ, arătând în ce constă rolul funcțional sau disfuncțional al fiecăruia pentru individ; Festinger accentuează în cercetările sale aspectele motivaționale ale relației referențiale, iar Merton⁵ este cel care aduce o contribuție însemnată la dezvoltarea și expunerea sistematică a acestei teorii.

Am putea defini structura generală a teoriei cadrului de referință astfel: considerăm două elemente, doi termeni A și B, în care A este un subiect individual sau colectiv al cărui comportament, atitudini, valori, modele de conduită ideale sau reale aparțin unui grup sau unei colectivități, unei orga-

³ Preocupări susținute orientate în direcția elaborării unei teorii a cadrului de referință au apărut în S.U.A. în deceniul al 5-lea al secolului nostru. În 1951, are loc la Universitatea din Yale o conferință dedicată problemelor teoriei grupului de referință, care a analizat rezultatele, perspectivele de dezvoltare, aplicabilitatea acestei teorii etc.

⁴ G. Mead *L'esprit, le soi et la société*. P.U.F., 1963, p. 118

⁵ Vezi *Contribution to the Theory of Reference Group Behavior*, studiu elaborat împreună cu Alice S. Kitt în 1950. (Poate fi găsit și în *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Plon, Paris, 1965)

Referindu-se la aportul lui Merton la această problemă, Morton Deutsch și Robert M. Kraus îl caracterizează astfel: „R. Merton se clasează printre cei mai productivi și influenți sociologi americani. Scrierile lui teoretice și cercetările empirice au descoperit o varietate de probleme: birocrăția, comunicațiile de masă, probleme de istorie și sociologie a științei, anomia, sociologia propagandei, probleme de ordin metodologic... „Printre cele mai însemnate contribuții în psihologia socială sunt lucrările asupra teoriei rolurilor și a grupurilor de referință. (*Theories in Social Psychology*, New York, 1965, p. 190-191)

nizații, unui individ etc. Între A și B se poate defini un tip specific de legătură relativ univocă (al cărei sens este de la A spre B), caracterizată prin faptul că A se compară cu B sau aderă la B, și în acest scop îl imită, își interiorizează valorile, normele, concepțiile, aspirațiile lui B, pe care o numim *relație referențială*. Desemnăm un B, element ale cărui valori, norme, opinii, sentimente etc. sunt însușite sau luate de către A ca bază în formarea judecăților evaluative, ca punct de reper în autoaprecierea sau în aprecierea altora, *cadru de referință a lui A*.

Teoria cadrului de referință deschide o perspectivă fructuoasă explicării unor aspecte, mecanisme ale procesului de socializare, de formare și de modificare a personalității. Individul nu intră însă în contact cu societatea ca atare, ci cu diferite grupuri, clase ale ei, în care este integrat și se integrează. Însușirea normelor, modelelor de comportare; a valorilor sociale, a idealurilor are loc în mare parte printr-un proces de asimilare a unui anume cadru de referință.

În societatea modernă, deosebit de mobilă și de diferențiată, există o mulțime de grupuri mai mari sau mai mici (cadre de referință) în raport cu care individul intră: în unele dorește să fie acceptat ca membru, pe altele le părăsește, față de unele este indiferent sau adoptă o atitudine negativă, în altele există. În acest sens teoria cadrului de referință are largi aplicații în activitatea educativă, care încearcă dirijarea procesului de formare a personalității, de însușire a normelor și valorilor sociale de comportare. Ea surprinde dinamismul relațiilor dintre individ și grup. În teoria clasică a grupului este luată în considerație mai mult relația dintre individ și grupul de apartenență. Se deschide acum posibilitatea analizei dintre individ și grupurile de care acesta nu aparține, a trecerii individului dintr-un grup în altul, a modificărilor care au loc atât în comportamentul individului, cât și în structura grupurilor în procesul acestor treceri.

Făcând o scurtă incursiune în geneza ei, relația referențială a apărut într-o formă concret particulară (individ-grup de referință), pe fondul unei psihosociologii și sociologii care se ocupa în mod deosebit de grup, ea fiind analizată (prințând determinări precise, caracteristici specifice și funcții proprii) în cadrul cercetărilor privind grupul. Cu timpul însă, în dezvoltarea sa a apărut necesitatea unei generalizări, întrucât ea s-a dovedit a avea o semnificație mult mai largă. S-a observat că relația referențială își conservă valoarea explicativă nu numai când termenul la care se face referința este un grup, dar și atunci când acesta este o colectivitate, organizație, un individ, un model cultural etc. Teoria grupului de referință începe a fi deci resorbită

într-o teorie mai generală a „cadrului de referință”⁶.

Așa cum apare conturată în momentul de față în psihologia socială occidentală, teoria grupului de referință constituie un caz particular, dar de o mare importanță, esențial și interesant pentru studiul relației referențiale, de fapt partea cea mai sistematic și amplu analizată a teoriei cadrului de referință.

Conceptul „grup de referință” vizează „un anumit gen de puncte comparative și normative în sistemul cadrului de referință”⁷. În psihologia socială, el a primit un dublu sens. două accepții deosebite determinate de două tipuri relativ distincte ale modului în care se raportează individul la grupul său de referință.

Pe de o parte, cercetările lui Hyman referitoare la psihologia statului au surprins acel aspect al relației referențiale, în care grupul de referință furnizează un etalon, puncte de reper, o bază comparativă care facilitează apariția unui anumit context în care subiectul evaluează situația sa „pozițională” sau a altora, îndeplinind deci pentru el o *funcție comparativă*. Dacă leg, spre exemplu, situația mea materială sau pregătirea profesională de situația materială a celor cu un venit mai mic decât al meu sau cu o pregătire profesională mai slabă, situația mea materială sau profesională apare mai bună, mai înaltă. Dimpotrivă, dacă o corelez cu a acelora care au un venit mai mare ca mine sau sunt mai bine pregătiți profesional, situația mea este percepută ca fiind precară, inferioară.

Funcția comparativă a relației referențiale se consumă în mod predominant la nivelul *perceptual*: în perceperea evaluativă a propriei comportări, statut, situații, intră ca termen de comparație comportamentul, statutul, situația cuprinsă de cadrul de referință, care, la rândul ei, reclamă o percepere preliminară (o cunoaștere prealabilă). „Dacă se admite că individul este influențat de către normele grupului de referință – ne spune Merton – se presupune că el le cunoaște. Trebuie deci să se studieze dinamica percepției și a rețelelor de comunicație”⁸. Astfel, în câmpul proceselor psihologice ale individului apare în această situație o percepție corelativă.

Pe de altă parte, Merton, A.S. Kitt, Sherif etc. au dezvăluit o altă fațetă a relației referențiale, aceea în care individul apare ca un subiect care

⁶ Teoria cadrului de referință este, la rândul ei, considerată de către unii psihologi sociali ca un moment, o secvență a unei teorii cu un grad mai mare de generalitate: teoria naturii, genezei, transmiterii și funcționării valorilor sociale.

⁷ Harold H. Kelley. Deux fonctions des groupes de référence în A. Levy. Psychologie sociale. Textes fondamentaux anglaise et americains. Dunod. Paris. 1965. p. 144

⁸ R.K. Merton. *Eléments de théorie et de méthode sociologique*. p. 216

își asimilează și interiorizează normele și valorile grupului său de referință, transformându-le în proprii modele de comportare. Grupul de referință are, de astă dată, rolul de a orienta acțiunile individului, de a dirija unele procese ale formării comportamentului său, având deci o funcție normativă.

Se pot delimita cu ușurință, cred, trei tipuri de situații distinctive și ilustrative pentru funcționarea normativă a grupului de referință. La nivelul structurii acestor situații se poate evidenția, totodată, și specificul motivației însușirii unor norme și valori, a luării lor drept cadru referențial.

O primă situație ar fi aceea în care se manifestă dorința individului de a fi cooptat, considerat membru al unui grup oarecare. Acest grup devine pentru individ grup de referință. În acest sens, el încearcă să-și muleze comportamentul pe normele și valorile acelui grup, să și le asimileze ca atitudini proprii, dobândind astfel aprecierea membrilor grupului. De exemplu, un tânăr care dorește să intre într-un cerc de prieteni (un grup informal deci) va căuta ca acțiunile lui să fie în conformitate cu aspirațiile, așteptările, exigențele acelui grup. Pentru a fi acceptat ca membru, prin modul său de comportare trebuie să prezinte garanție în fața cercului de prieteni în ceea ce privește respectarea și supunerea față de normele proprii grupului.

Cazuri similare apar când este vorba de intrarea unei persoane într-o organizație, instituție, colectivitate etc. Aici, spre deosebire de grupurile informale, normele, valorile, cerințele acestora sunt explicit formulate (prin statute, regulamente etc.), individul fiind nevoit nu numai a se comporta în sensul acestor cerințe, ci și a-și manifesta deschis, fără echivoc, adeziunea față de ele. Teoria cadrului de referință își dovedește astfel utilitatea și în descifrarea unor aspecte psihosociologice ale unor procese sociale, cum ar fi primirea de membri în diferite organizații: politice, profesionale, obștești, culturale etc.

O altă situație ar consta în faptul că individul, pregătindu-se să treacă, în virtutea unor traiectorii de evoluție biosocială, dintr-un grup într-altul, e nevoit să-și însușească normele și valorile acelui grup. De exemplu, adolescentul, care știe că va intra cu timpul în grupul celor maturi, va căuta să adopte un anumit comportament, atitudini corespunzătoare viitoarei sale situații. Grupul maturilor în care va trebui să intre (aici nu mai este vorba de o opțiune personală, ci de o evoluție inevitabilă) se transformă pentru adolescent în grup de referință.

Apare un fenomen interesant în aceste două cazuri pentru procesul de formare a personalității sub influența nemijlocită a grupului de referință viitor, consemnat în psihologia socială sub demunirea de „socializare anticipată” a individului. „Odată ce individul trebuie să intre într-un grup – afirmă Merton –, socializarea anticipată are rolul de a facilita adaptarea sa în sânul

acelui grup”⁹. Cu alte cuvinte, s-ar putea spune că ea pregătește, ușurează și grăbește în același timp procesul de integrare a individului într-un anumit grup, iar uneori, în funcție de împrejurări, poate lichida sau limita tensiunile psihosociale care însoțesc de multe ori trecerea de la un grup la altul.

În sfârșit, cea de-a treia situație se referă la cazul în care individul acceptă un anumit cadru de referință nu pentru a deveni membru al grupului respectiv, ci pentru că atribuie o semnificație valorică în sine normelor acestuia. Însușirea cadrului de referință poate avea loc aici fără a fi însoțită de o trecere dintr-un grup într-altul.

În afara cazului în care referirea este pur comparativă, în toate celelalte, aspectul normativ se împletește cu cel comparativ; nu numai că îmi însușesc normele, valorile etc. grupului de referință, dar îmi și compar continuu comportamentul meu cu exigențele, performanțele, normele membrilor acestui grup.

Funcția normativă a raportării intersectează mai mult planul motivațional al comportării: referirea la un grup de norme, valori modifică motivațiile înseși ale comportamentului: mă voi comporta în felul cutare, pentru că așa cere grupul x sau pentru că așa consider că este bine, ideal. Studiile de psihologie socială asupra opiniei, a leadership-ului, a comportamentului electoral au evidențiat că în procesul de socializare individul își însușește, într-o măsură mai mare sau mai mică, standardele și idealurile grupului său de referință în așa fel, încât acestea devin forțe eficiente în motivația comportamentului său, independent de sancțiunile din afară.

Sintetizând dubla semnificație funcțională a grupului de referință, Kelley, pe bună dreptate, afirma: „Pe de-o parte, ele (grupele de referință – n.n.) servesc pentru a fixa criterii de evaluare sau de judecată în raport cu care indivizii își măsoară actele, intențiile, performanțele lor sau ale altora; pe de altă parte, ele servesc pentru a fixa scopurile și valorile în raport cu care indivizii se orientează”¹⁰.

Pentru ilustrarea valorii funcționale (în special a celei normative) a grupului de referință, Merton utilizează numeroase și elocvente exemple obținute în urma interpretării datelor semnificative ale cercetărilor efectuate în rândul soldaților în timpul celui de-al doilea război mondial. De exemplu, o anchetă a unui grup martor de soldați veterani s-a arătat că, în general, aceștia nu doreau să fie trimiși într-o zonă reală de luptă, devenind în urma experiențelor dobândite pe front pasivi, nereceptivi față de propaganda patriotică. Cercetând apoi grupuri de soldați neexperimentați încadrați în uni-

⁹ R. K. Merton. *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, p. 227

¹⁰ A. Levy. *Psychologie sociale*, op. cit., p. 107

tăți deosebite din punctul de vedere al componenței lor, el a constatat apariția unor diferențe evidente, explicabile prin existența unor cadre de referințe deosebite. Astfel, în timp ce din rândul soldaților proaspăt veniți (neexperimentați) care se aflau în unități compuse numai din astfel de soldați 45% din ei și-au exprimat dorința de a pleca pe front, considerând câmpul de luptă un prilej de afirmare a eroismului, a curajului, apreciind și pe cei din jur prin prisma acestui criteriu, numai 15% din grupul soldaților neexperimentați repartizați în unități formate din veterani și-au exprimat aceeași dorință -. Deci indivizi asemănători din punctul de vedere al situației lor psihosociale s-au manifestat față de același fenomen sensibil diferit datorită raportării la modele de comportare opuse, care au devenit pentru ei semnificative, demne de urmat. „Valorile acestor «autruiis signifiants» («alturi semnificative») constituie o oglindă în care indivizii își văd propria lor imagine și ajung la o judecată de sine”¹¹. Astfel, cei din a doua categorie își raportau comportamentul la normele și valorile veteranilor, care erau considerați ca având un statut și prestigiu mai ridicat și care dobândiseră o conștiință mai realistă a războiului, pe câtă vreme cei din prima categorie, lipsiți de acest cadru de referință, și-au construit un model de comportament corespunzător unui alt cadru: cel dorit de propaganda patriotică.

Cele două tipuri de relații referențiale deschid perspectiva formulării unei problematice deosebit de interesante, ce merită să fie cercetată. Pe de o parte, relația referențială normativă reclamă o analiză: a motivațiilor alegerii sau schimbării diferitelor grupuri de referință; a structurii și intensității acestor motivații; a valorii pe care o atribuie individul apartenenței la grupul său sau la un grup exterior din care încă nu face parte; a mecanismelor de rezistență la presiunile grupului de apartenență; a depistării sferelor politice, morale, profesionale, culturale etc. în care grupurile de referință generează norme în diferite cazuri; a schemelor de comportament care corespund diverselor roluri și funcții de grup; a feluritelor sancțiuni care sunt aplicate pentru a menține conformitatea; a consecințelor lor pentru coeziunea grupului de referință etc.¹² Pe de altă parte, relația referențială comparativă schițează probleme ca: tipurile și structurile cadrelor de referință comparative; gradul de coerență al cadrului referențial comparativ; factorii care determină alegerea diferitelor cadre referențiale comparative; efectele pentru comportare ale alegerii unui cadru referențial comparativ foarte înalt sau

foarte scăzut etc.¹³.

Newcomb, în urma unor cercetări legate de comportamentul tinerețului, introduce un concept polar grupului de referință așa cum fusese prezentat până atunci, conceptul de „grup de referință negativ”. Acesta, opus conceptului de „grup de referință pozitiv”, desemnează grupul considerat de individ ca indezirabil, reprobabil, ale cărui norme, valori, modele de comportare, idealuri sunt dezavuate, respinse în favoarea contranormelor. Din acest motiv, individul nu dorește să devină, să fie sau să rămână membru al grupului respectiv, refuzând să-și însușească și să respecte normele și valorile promovate de el. „Tipul pozitiv de grup referențial presupune o acceptare a normelor și valorilor sale ca bază autoapreciativă a individului; tipul negativ presupune o respingere (și nu o simplă neacceptare), care întreține formarea normelor opuse”¹⁴.

Sherif arăta că în cazul relației referențiale pozitive individul se forțează să-și mențină comportamentul la nivelul exigențelor grupului de referință nu numai pentru a dobândi un anumit statut în acest grup, dar și pentru a-l menține, pe câtă vreme grupul de referință negativ stârnește dezacordul cu normele și valorile lui, dorința de a nu fi membru într-un astfel de grup, fapt care orientează individul într-o direcție opusă. Relația diferențială în care unul din termeni este constituit de un cadru de referință negativ nu se reduce la o simplă negare a valorilor și normelor acestui grup, ci este însoțită de o căutare¹⁵ a altor norme și valori (a altui cadru de referință) în locul celor respinse.

Nu întotdeauna însă raportarea negativă la un anumit grup (cadru) de referință este însoțită de însușirea unor norme, valori, modele de comportare opuse. Sunt situații în care apare o atitudine negativă fără a exista în orizontul social sau de conștiință al subiectului un alt grup (cadru de referință) alternativ.

Grupul de referință negativ îndeplinește și el cele două funcții semnalate mai sus – comparativă și normativă. De astă dată raportarea la cadrul referențial creează în comportamentul și atitudinea individului inhibiții, zone interzise, grevate de repulsie, dezgust etc.

Urmărind, de exemplu, procesul de inadaptare a tineretului, conflictul care apare între generații, se pot evidenția cu ușurință cele două tipuri

¹³ Ibidem

¹⁴ R.K. Merton, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, p. 248

¹⁵ Fie că noile valori și norme aparțin unui grup social real, fie că ele sunt construcții mentale, ideale, ca expresie a refuzului realității exprimate de acele norme ale grupului de referință negativ și a dorinței de a o transforma.

¹¹ R.K. Merton, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, p. 220

¹² Harold H. Kelley, *Deux fonctions des groupes de référence*, în A. Levy, *Psychologie sociale*, op. cit., p. 144-145

de raportări: există o raportare negativă la normele societății, însoțită de optarea pentru valori noi, și o alta negativă (simplă negare, neconstruc-tivă), care duce la dezorientare, dezechilibru psihic; tineretul respinge valo-riile și normele celor mai vârstnici, dar, nefiind capabil a pune ceva în loc, nu întrevede alte posibilități¹⁶.

Relația referențială negativă poate aduce lumină în unele aspecte ale înțelegerii comportamentului deviant (a nonconformismului ca un caz parti-cular al deviației), fiind folosită adesea în practica educativă. Se urmărește astfel ca față de unele comportamente să se creeze în locul raportării indife-rente, care poate deveni pozitivă în anumite împrejurări, o raportare negati-vă, ostilitate, dezaprobare, condamnare, protest. Sunt prezentate copilului sau adolescentului exemple negative cu scopul de a fi ocolite de el și de a-l orienta, dirija spre cele pozitive.

Ținând seama că la tineri, mai ales în formarea caracterului, o influ-ență mare o deține alegerea diferitelor sisteme de referință, teoria cadrului în care se poate realiza, prin intervenția activă a educatorului, determinarea raportării referențiale pozitive la un cadru și negative la un altul. Ea încearcă astfel depistarea acelor factori care determină pe unii să nu se raporteze po-zitiv la cadrul de referință dorit sau negativ la cel considerat de societate ca nonvaloric. Deci nu este suficient a crea exemple bune sau rele, ci trebuie determinată și o raportare activă, pozitivă la cele bune și negativă față de cele nonvalorice.

O problemă importantă este aceea a caracterului selectiv al relației referențiale. Individul, plasat în câmpul social complex, conținând o multitudine de cadre de referință, va selecta pe unele, le va respinge sau se va manifesta indiferent față de altele. Mecanismul de selectare a cadrului de referință, fie el pozitiv sau negativ, ridică o serie de probleme complexe cu multiple implicații în procesul formării comportamentului individual.

Pentru a evidenția relația referențială în geneza ei, teoria cadrului de referință impune o analiză atentă a factorilor care determină individul să selecteze un grup și nu un altul în calitate de cadru de referință. În acest sens se au în vedere:

¹⁶ În numărul 1087 al revistei „Contemporanul”, din 11.08.1967, A. Jaffe caracteriza cu multă finețe tocmai o astfel de stare de spirit a tineretului american, constând într-o nemulțumire devenită cronică față de societatea maturilor, față de valorile și normele după care aceștia se conduc și pe care ar dori să i le impună și lui. Această atitudine negativă nu este întotdeauna însoțită de clarificare ideologică în privința cauzelor pentru care societatea „maturilor” nu este acceptată și cu atât mai puțin în ceea ce privește propunerea unei alternative.

1) structura și caracteristicile specifice grupului de referință care îl transformă dintr-un grup obișnuit într-unul cu valoare normativă sau compa-rativă pentru individ (funcția lui socială, coeziunea, legăturile interne și gra-dul de conformitate al membrilor grupului, gradul său de deschidere, mări-mea etc.);

2) factorii atât sociali obiectivi (poziția socială a individului, venitul, profesia), cât și cei individuali subiectivi (însușiri native, trăsături de carac-ter, structuri comportamentale și afective formate în cursul istoriei personale), care facilitează sau blochează (inhibă) referirea și selectarea de către individ a propriului grup de apartenență sau a altuia exterior ca grup de refe-rință.

Cercetând motivele care determină selectarea cadrului de referință în grupul de apartenență sau într-unul din afară, în special mecanismele so-ciale care afectează „tropismul” spre „out-group” ca grup de referință, Merton a constatat că¹⁷, cu cât un grup va avea o mai mare capacitate de a conferi prestigiu, satisfacții, recompense, statut social înalt, cu atât e mai probabil ca el să fie folosit drept cadru de referință și invers, cu cât un grup va oferi mai puține recompense, membrii lui vor fi tentați să caute în exteri-or alte grupuri care să-i satisfacă; cu cât mai puțin centrală va fi poziția indi-vidului în grupul de apartenență, cu atât va crește posibilitatea ca el să se îndrepte spre un cadru de referință exterior grupului său de apartenență. Aici se manifestă influența pe care o au factorii „poziționali” în selectarea ca-drului de referință. S-a observat că sunt tentați a-și găsi un grup de referință exterior celui de apartenență în general cei care au o poziție defavorizantă în grup: izolații, ostracizații, respinșii; cu cât sistemul social are un grad mai ridicat de mobilitate socială, care permite relativ ușor schimbări ale statutu-lui individual, cu atât stimulează mai mult găsirea unui cadru de referință exterior grupului de apartenență; alegerea cadrului de referință este funcție și de caracteristicile personalității. Acestea însă au fost mai puțin cercetate.

Interes pentru teoria cadrului de referință prezintă și efectele pe care le are apariția unui raport de referință la un grup exterior asupra relației din-tre individ și grupul său de apartenență. Apar aici câteva posibilități, dintre care cel puțin două merită să fie luate în discuție:

I. S-ar putea ca individul care și-a selectat cadrul de referință în ex-teriorul grupului de apartenență să fie ostracizat de membrii acestuia și ast-fel să apară în grup opoziții, tensiuni, stări de încordare care să determine o slăbire a coeziunii grupului sau, din contra, reacția declanșată împotriva

¹⁷ Morton Deutsch and Robert M. Kraus. *Theories in Social Psychology*, p. 195

nonconformistului să mărească coeziunea. Individul care pune la îndoială valorile, normele grupului său de apartenență apare pentru ceilalți ca un nonconformist și, de aceea, întâmpină rezistențe, este sancționat de ei. În acest caz, raportarea individului la grupul de referință exterior va avea un rol disfuncțional, pe de o parte, pentru integrarea lui în grupul său de apartenență și, pe de altă, pentru structura internă a grupului (va duce la un dezechilibru). Rolul disfuncțional se manifestă aici printr-o neconcordanță între cerințele, exigențele grupului de apartenență și manifestările, comportamentul, acțiunile individului care au ca model valorile și normele grupului de referință. Aceasta poate stârni o reacție de apărare a grupului de apartenență, care constrânge individul prin diferite mijloace să respecte normele și valorile sale. Abandonarea valorică a grupului său de apartenență și orientarea pozitivă către un grup exterior creează deci o stare anormală, generatoare de tensiuni dacă ea nu este însoțită de părăsirea grupului de către individul respectiv. În anumite cazuri, în funcție de împrejurări, aceasta poate determina fie un comportament nonconformist, fie o conformare aparentă față de cerințele grupului său de apartenență, realizată împotriva voinței lui, prin compromisuri care pot să ducă la tensiuni, tulburări psihice, conflicte interioare. Astfel, pe baza acestei teorii, se poate înțelege mai bine devianța în general care poate fi explicată și prin schimbarea raportării individului din interior către exterior, adică de la grupul său de apartenență la unul din afara acestuia.

Merton a analizat pe larg legătura ce se stabilește între comportamentul nonconformistului (privit din punctul de vedere al grupului de apartenență) și grupul său de referință. Pentru nonconformist, cadrul de referință este cel care dirijează acțiunile, atitudinile, conduita sa, el respingând alte valori și norme care contravin acestuia. „Martirul – spune Merton – poate accepta cu bucurie să se sacrifice dacă pedeapsa pe care i-o aplică grupul său de apartenență e compensată de aprecierea care vine din partea grupului său de referință”¹⁸. Se creează în acest caz o serie de motivații suplimentare prin raportarea la cadrul de referință selectat, care explică atitudinea în aparență paradoxală a nonconformistului. Astfel, nonconformistul se declară mulțumit, satisfăcut, dacă el este înțeles și susținut în acțiunile lui de grupul de referință, chiar dacă acestea nu izbutesc până la capăt din cauza rezistenței venite din partea grupului său de apartenență. Aici intervine acel substrat care permite analiza celor mai fine și mai intime mecanisme psihologice, a rolului pe care îl deține cadrul de referință în constituirea comportamentului și a conștiinței nonconformistului.

2. O altă direcție în care ar putea interveni modificări ca urmare a faptului că grupul de referință a fost selectat din afara celui de apartenență este transformarea a înseși valorilor și normelor grupului de apartenență. Dacă personalitatea celui care și-a selectat cadrul de referință din exterior este deosebit de puternică și influentă în grup, dacă, la rândul său, grupul este suficient de slab, instabil, el însuși se va modifica prin intermediul personalității respective în sensul cadrului de referință. În unele cazuri, când un membru sau mai mulți refuză ca grup de referință grupul lor de apartenență, aceasta poate determina o slăbire a coeziunii lui, ducând uneori până la descompunerea sa (se întâmplă în special în cazul grupurilor informale).

Teoria cadrului de referință poate exprima cu claritate o serie de aspecte ale formării personalității legate în special de modificările psihice și comportamentale individuale determinate de relațiile referențiale. Procesul de socializare, de „inculturalizare” după Herscovics, adică de asimilare, interiorizare a culturii, a normelor, a valorilor sociale în general, are un pronunțat caracter referențial. Personalitatea, așa cum a fost analizată în studiile de psihologie socială¹⁹, apare ca un mod cultural format de a răspunde unor situații sociale date. Astfel, unele laturi ale conținutului și structurii personalității individului pot fi analizate pornind de la cercetarea „culturii”²⁰ (care poate fi, și ea, considerată un cadru de referință cu o sferă mai largă, care vizează în general toate elementele mediului social în funcție de care individul se definește: instituții sociale, relații între oameni, moduri de comportament social elaborate, concepții de viață etc., care sunt selectate de individ devenind mod personal de comportare în mediul social respectiv).

O sferă importantă a teoriei cadrului de referință este explicarea relației dintre individ și cadrul său referențial cultural constituit de către societate și propagat prin diferite mijloace ale comunicației de masă („mass-media”): televiziune, radio, cinematograful, presă, carte, teatru. Problema care se impune analizei implicate de această situație este aceea a legăturii existente între mesajul primit prin intermediul „mass-media” și individul care își selectează un astfel de cadru referențial. Punând accent pe rolul pe care îl poate avea conținutul informațional al „mass-media” în urma receptării de către individ, se poate înțelege funcția relației referențiale ce se stabilește între mesajele transmise prin intermediul comunicațiilor de masă și individul receptor. Mesajul astfel transmis este purtătorul unui conținut valoric: el exprimă interese sociale, de clasă, instituționale, idei, sentimente.

¹⁸ R.K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, p. 283

¹⁹ Vezi A. Kardiner, K. Lewin, G.W. Allport, R.B. Cattell, G.H. Mead, M. Dufrenne etc.

²⁰ Aici am să mă refer la accepția pe care a primit-o categoria de cultură în sociologie.

idealuri care sunt înglobate în experiența de viață a emițătorului. Deci „dacă mesajele transmise prin mass-media au ca efect influențarea, schimbarea atitudinilor, opiniilor, percepțiilor unui individ, aceasta se datorește faptului că ele traduc în parte cadrul de referință al emițătorului – atitudinile, sentimentele, opiniile, valorile sale... Elaborarea unui mesaj, alegerea ideilor, valorilor, normelor, accentuarea unora dintre ele, înlănțuirea lor, limbajul care îl traduc sunt determinate de codul²¹ propriu emițătorului și, reciproc, mesajul este înțeles și interpretat după codul specific al receptorului”²². Problema a fost cercetată în cadrul special al sociologiei „mass-media”, dar teoria cadrului de referință ar putea fi aici un instrument suplimentar pentru înțelegerea unor aspecte.

Fiind la începuturile ei, teoria cadrului de referință nu este cristalizată într-o formă sintetică, unitară, încheată; rezultatele ei nu au dus încă la scheme conceptuale generalizate care să evidențieze tipuri și grade de integrare logică a diferitelor elemente constitutive și modalități precise de folosire în cercetările concrete.

Deși apărută în urma unor studii de psihologie socială, prin gama bogată și variată a problemelor implicate, teoria cadrului de referință depășește granițele psihologiei sociale, răspunzând și unor cerințe de ordin teoretic și practic ale sociologiei, eticii, antropologiei, dovedindu-și în general utilitatea pentru științele sociale.

Trecerea în revistă a câtorva probleme și implicații ale acestei teorii, care nu a putut să rămână decât la nivelul unei priviri generale a preocupărilor psihologiei sociale legate de cadrul de referință, a avut ca scop numai să atragă atenția asupra interesului pe care îl comportă o tratare sociologică și psihosociologică a cadrului de referință.

²¹ Într-un sens larg „codul” poate coincide cu cadrul de referință.

²² A. Levy, *Psychologie sociale*, p. 148-149

NATURA UMANĂ*

Discuțiile despre calitatea vieții au un punct sensibil: ce este omul, care sunt necesitățile, aspirațiile sale? Calitatea diferitelor condiții sau sfere ale vieții este judecată în raport cu omul. Dar ce este acesta?

Deși problema naturii umane a reprezentat o temă centrală a reflecției filosofice, deși de om se ocupă o mulțime de discipline științifice, dacă ar fi să răspundem într-un mod simplu, dar satisfăcător la întrebarea ce este acest „fenomen ciudat” al universului, am observa că răspunsul refuză să se cristalizeze. Cuvintele devin alunecoase, iar imaginea generală, năpădită de fum. Nu este cazul să facem aici o trecere doctă în revistă a tuturor încercărilor de a defini esența umană, dar poate nu este totuși lipsit de interes să schițăm direcțiile mari în care răspunsul a fost căutat.

Dacă am lua un dicționar de expresii celebre am găsi câteva tentative, deși destul de puține, de a surprinde într-o frază ceea ce este specific pentru existența umană în raport cu existența nonumană. Poate cea mai atractivă caracterizare (nu definiție!) datorită, indiscutabil, caracterului ei metaforic, îi aparține filosofului francez Pascal: „omul este o trestie gânditoare; este cea mai fragilă trestie din univers, dar este singura care are conștiința fragilității sale”. Este adevărat că ceea ce îl deosebește pe om de toate celelalte ființe (sau să preferăm termenul de existențe?) din Univers este *conștiința*. Dar această caracteristică ne ajută destul de puțin să înțelegem natura propriu-zisă a omului. Conștiința este mereu o conștiință de sine: capacitatea omului de a medita asupra sa însuși. Dar ce este el însuși? Există definiții care îl plasează pe om în centrul Universului. Același Pascal spunea inspirat că omul, în mijlocul naturii, este „un neant față de infinit, un tot față de neant, o medie între nimic și tot”. El este „o oglindă” a Universului, „o lume mică” (Democrit) în raport cu acesta, dar nu mai puțin o lume.

Pentru Mihail Ralea, omul este „o ființă care întârzie acțiunea”. O asemenea caracteristică este, în imaginea filosofului și psihologului român, o sinteză a tuturor studiilor de psihologie. Toate celelalte ființe se caracterizează printr-un răspuns automat asociat cu stimulul venit din exterior. Niște mecanisme. Omul singur introduce între stimul și răspuns o discontinuitate, o amânare, o întârziere. El a dobândit marea capacitate de a rupe lanțul au-

* Elena Zamfir. *„Incursiune în universul uman. Noi ipostaze și dimensiuni ale fericirii”*. Ed. Albatros. Buc. 1989. p. 97-132

tomatismului, cauza care stă la baza întregii naturi: cauza generează fără nici o ezitare efectul. Omul șovăie, ezită, și în această ezitare a sa el interpune, între stimul și răspuns, o întreagă lume: conștiința construiește un nou univers al valorilor: cultura. Ezitarea este cea care îi permite să aleagă răspunsul în cunoștință de cauză, să cumpănească, să elaboreze soluții, să se rupă de determinismul exterior, promovând, liber, propriul său determinism.

Interesat de acel ceva care l-a făcut pe om ceea ce este, Marx sugera o altă abordare, devenită celebră. Definitiv pentru om este munca. Spre deosebire de celelalte ființe care există adaptându-se la mediul lor de viață, omul există transformându-l. Activitatea de transformare, de creare a bunurilor necesare vieții, iar nu consumul darurilor naturii, este aceea care l-a desprins pe om de natură, împingându-l pe o traiectorie unică, singulară.

Rabindranath Tagore accentuează o altă caracteristică, nu mai puțin unică: „Omul este un copil; darul său cel mai înalt este darul creșterii”. Omul este așadar o ființă deschisă, caracterizată prin continuă autodezvoltare, creștere, perfecționare de sine.

Este evident însă că a caracteriza existența umană printr-o trăsătură, fie ea și cea mai importantă, nu înseamnă cătuși de puțin a ne apropia de ceea ce este natura umană în întreaga ei complexitate. Fără o teorie a omului, definițiile, oricât de pătrunzătoare ar fi, rămân simple metafore poetice.

1. DOMNUL NIMENI

În 1947, filosoful existențialist francez Jean Paul Sartre, fără îndoială cel mai influent filosof al acelei vremi, caracteriza natura umană, în lucrarea *Existențialismul este un umanism*, prin următoarea formulare: spre deosebire de toate celelalte lucruri din univers, în cazul omului existența precede esența. Să luăm un exemplu ilustrativ pentru teza sartreană: un creion. De la început, adică de când există, el a fost înzestrat simultan și cu o esență – aceea de a scrie. Pe parcursul existenței sale, el nu încetează de a mai fi creion; nu își schimbă esența. El poate fi ascuțit sau bont, lung sau împuținat de succesivele ascuțiri, ros de stăpânul său nervos. Dar în oricare din aceste ipostaze el rămâne ceea ce a fost de la început: și anume creion. Această caracterizare este valabilă pentru toate lucrurile nonumane: în cazul lor, esența este simultană cu existența; dată de la început cu aceasta și invariabilă pe toată durata ei. Nașterea omului este un act de „aruncare” a sa într-o existență nedeterminată. Inițial, spune Sartre, el există, dar încă nu este nimic: nici bun, nici rău, nici curajos, nici fricos, nici criminal și nici sfânt. El este doar o posibilitate. Sau, mai bine zis, un set indefinit de posibilități. Prin opțiunile care stau la baza actelor sale, el își definește mereu

esența. Omul este așa cum acționează. Optând pentru o acțiune sau alta, el optează pentru propria sa esență, și pe tot timpul vieții (durata existenței), esența sa rămâne permanent deschisă, redefinibilă. Până în ultima clipă a existenței, lașul poate deveni curajos, cinstitul, necinstit, mincinosul, sincer, lașul, erou. În filosofia existențialistă doar moartea pune definitiv punct esenței, o închide; suspendă irevocabil posibilitatea de a fi altceva decât a fost; te fixează iremediabil în trecutul pe care și l-ai făcut. Moartea transformă persoana umană într-un lucru care nu mai poate fi decât ceea ce este (mai precis, ceea ce a fost).

O altă teză a filosofiei existențialiste este că, în cazul omului, „esența este suspendată în libertate”. Între existența umană și esența umană există astfel o discontinuitate absolută. Un neant. Să numim acest neant, propune Sartre, libertate. Alegerile noastre, care ne fac și ne refac mereu esența, sunt libere în mod absolut. Nimic nu ne determină fatal de a fi într-un fel sau altul. Sartre formulează această idee astfel: nu avem *nici o scuză*. Nici condițiile prezente în care omul trăiește, nici trecutul lui nu îi determină în nici un fel alegerile și deci nu îl scuză. Omul este liber în mod absolut să opteze pentru ceva sau altceva. Situația în care el trăiește (și mereu este într-o anumită situație) nu reprezintă decât cadrul vieții sale, iar nu determinantul ei. În interiorul posibilităților conținute în situația lui de viață, poate alege nedeterminat, orice.

Așadar, libertatea este atât de absolută în concepția lui Sartre, încât implică logic o natură umană total *vidă*. Omul este liber nu numai în a-și alege un curs sau altul al acțiunii sale; el este liber și în raport cu *criteriile alegerii*. Oamenii, susțin existențialiștii, s-au amăgit mereu că alegerile lor sunt orientate de un sistem de valori preexistent, dat, înscris undeva în ordinea universală. Ei au fost tentați să-l facă pe Dumnezeu responsabil de sistemul lor de valori. Dumnezeu a făcut această alegere fundamentală pentru om: ce este bine și ce este rău. Nu Dumnezeu l-a chemat pe Moise în vârful muntelui înmânându-i cele zece porunci, care reprezintă fundamentul valorilor? Dumnezeu este deci, în ultimă instanță, purtătorul sau generatorul naturii umane. El i-a fixat, sub formă de porunci, contururile. I-a dat omului paradigma existenței sale fixând granițele binelui și răului. Dar mitul religios, raționează Sartre, are aici o funcție mistificatoare: el este menit a crea oamenilor o liniște existențială fundamentală, de a-i scăpa de asumarea deplină a responsabilităților. Liniile de bază ale esenței lor sunt fixate din exterior, dincolo de orice opțiune individuală. Dar Dumnezeu a murit, constată concludiv filosoful francez. Rațiunea omului i-a năruit pretenția de realitate. Și odată cu aceasta, omul a rămas, cu el însuși, singur, lipsit de orice scuză. Binele și răul nu îl alege nimeni pentru el și în locul lui. Trebuie să și-l defi-

nească singur. Tabla de valori în cadrul căreia trebuie să-și definească esența nu o găsește nicăieri: ea nu este înscrisă nici într-o ordine interioară existenței lui. Nu există o natură (esență) umană dată, preconstituită alegerilor lui și care să îl orienteze. Existența omului este vidă de orice determinare. El este liber în sens absolut. Nimeni nu îi spune ce este bine și ce este rău: ce să aleagă. Omul este *singur* în fața alegerii sale și responsabilitatea sa este covârșitoare. Pentru că, „alegându-se pe sine, el alege umanitatea”. Natura umană nu este „dincoace” (adică înainte) de alegere, ci „dincolo” (deci după) alegere. În acest sens, în existențialism, natura umană este vidă. Omul nu se naște cu o natură dată, continuă Sartre. Ea este obiectul alegerii libere a omului. Prin simpla existență a sa, omul este *nimic*. El devine totul ca rezultat al alegerii sale libere. Aceasta este o foaie albă pe care fiecare și-o completează în tot timpul vieții prin faptele sale. Nu există o morală dată, pentru că ea ar putea fi considerată a reprezenta contururile generale ale naturii umane. Morala însăși este subiect al alegerii individuale absolut libere, nedeterminate de nimic.

Existențialismul ocupă o poziție unică în istoria gândirii filosofice. Pentru toți gânditorii, libertatea reprezintă unul dintre bunurile cele mai de preț ale omului, o aspirație fundamentală a sa. Adesea găsim ideea că efortul general care stă la baza întregii evoluții a omului este acela de a cuceri și lărgi libertatea. Existențialismul credem că este aici unica excepție. Surprinzător, în viziunea lui, libertatea devine o povară, o sursă continuă de anxietate. Astfel, în fața asumării ei, ființa umană șovăie, se înpăimântă, este cuprinsă de o profundă greață existențială, de o acută neliniște și incertitudine. Din bunul cel mai de preț, libertatea devine un chin insuportabil, o condamnare. Mai mult, libertatea nu trebuie cucerită. *Ea este*. Mereu, în situația sa unică, omul se află în fața opțiunilor, liber, lipsit de orice punct de sprijin, de reper, de orice criterii sau valori preconstituite.

Sartre introduce în acest punct al analizei o idee tranșantă. Alternativele care stau mereu în fața alegerii omului *sunt egale*. Este o idee șocantă. Bunul simț, toate reflecțiile filosofico-etice presupuneau că alternativele dintre care alegerea omului se exercită nu sunt egale. Ele se ierarhizează în funcție de valoarea lor diferențiată în raport cu necesitățile umane, cu sistemul lui de valori morale. Unele sunt mai bune, altele sunt mai proaste; unele sunt mai atractive, altele sunt mai puțin atractive. Natura umană, înscrisă în străfundurile existenței, se proiectează asupra alegerii, orientând-o. Dificultatea în alegere constă în ierarhizarea valorică a alternativelor. Odată ce știm ce este mai bun, ce este preferabil, alegerea devine un act automat. Platon se întreba retoric cu mai bine de 2000 de ani în urmă: putem gândi că cineva care știe ce este binele nu îl va alege? Răul este făcut doar din neștiință!

Dacă omul știe, alegerea sa nu mai este deci problematică. Dar dacă natura umană este vidă? Dacă nu preexistă alegerii nici un fel de criteriu dat al binelui și răului care să ne ajute să clasificăm în ordinea preferințelor alternativele, atunci, logic, alternativele sunt egale. Nimic nu le ierarhizează. Și mai mult. Dacă raportăm mulțimea alegerilor omului la destinul lui ultim, la singura certitudine, la moarte? (existențialiștii sunt obsedați de tema morții; pentru ei moartea este singura certitudine a omului), atunci alternativele ne vor părea și mai absurd de egale. Ele sunt atât de lipsite de importanță în fața morții încât devin indiferente. În acest caz, egalitatea alternativelor face din alegere o tortură. Este extrem de dificil a asuma o asemenea libertate absolută, atât de absolută încât depinde de noi și sensul alegerilor și valoarea lor. Nu este de mirare că omul caută să evadeze din această condiție existențială a sa; să inventeze puncte de sprijin în afara sa sau înăuntrul său, dar absolute. Se caută scuze și pretexte. În această logică, Dumnezeu ar fi o asemenea scuză, o încercare de autojustificare, de evitare a asumării-responsabilității totale. Este o iluzie confortabilă care are menirea de a-l salva pe om de la asumarea conștiinței a libertății absolute. Iluziile, pretextele și scuzele viciază însă existența. Singura morală pe care existențialismul o recunoaște este, în consecință, asumarea lucidă a libertății absolute, înfruntarea deschisă a golului existențial pe care omul îl reprezintă în fapt și pe care alegerea sa absolut liberă urmează să-l umple. În lucrarea sa fundamentală, *Ființă și neant*, Sartre spunea din acest motiv că omul este prezența neantului în lume. Singura trăsătură definitorie a omului este aceea de a fi liber în mod absolut. Iar libertatea necondiționată înseamnă că omul este prin natura sa un Nimeni. El trebuie să se construiască din nimic. Să pună un sens într-o lume absurdă.

Desigur, filosofa existențialistă putea să măgulească pe om prin exaltarea libertății și responsabilității sale. Dar nu tot ceea ce este măgulitor e și adevărat în același timp. Privită din perspectiva celor câteva decenii ce s-au scurs de la momentul în care existențialismul reprezenta una dintre cele mai influente filosofii, teoria cu privire la ruptura tranșantă dintre existența și esența umană, la libertatea absolut necondiționată a omului de a-și alege o esență proprie, pare o exagerare excesiv simplificatoare, mai mult naivă.

2. SUFLET SAU TRUP

Poziția existențialistă este netipică pentru cugetarea filosofică. De regulă, s-a presupus mereu că omul este *Cineva*. Adică el are o natură, o esență universală înscrisă în străfundurile existenței. Dacă, cu excepția vo-

cilor existențialiste, putem găsi un consens aproape unanim privitor la existența unei naturi umane „date”, universale, existentă în fiecare persoană, pasul următor – răspunsul la întrebarea: în ce constă această natură? – a generat o gamă largă de opțiuni. Abordarea filosofică tradițională a naturii umane a fost dominată mult timp de dualitatea trup/suflet (spirit). Omul părea a fi scindat în două niveluri existențiale nu numai diferite, dar chiar și opuse: unul material – trupul, cu necesitățile sale materiale, biologice (mâncare, băutură, odihnă etc.) – și altul spiritual – sufletul, cu cerințele specifice de cultivare a lui prin cunoaștere, valori morale ca înțelepciune, virtute, demnitate, frumos. Trupul are deci necesitățile sale proprii (materiale), spiritul pe ale sale (spirituale). Dihotomia persistă și astăzi în limbajul de zi cu zi. În mod natural deci, omul are înscrise în existența sa o pluralitate de cerințe, exigențe, valori. Ceea ce este însă ciudat (și poate aici existențialiștii nu erau lipsiți de orice rațiune), valorile înscrise în natura umană nu sunt, de la sine, ordonate într-un sistem, nu sunt ierarhizate. Ele se află în noi, acționează fiecare asupra noastră în momentele alegerii, dar separat, independent. Spaima ne îndeamnă să fugim din fața pericolului; sentimentul responsabilității morale sau pur și simplu orgoliul, mândria ne îndeamnă să-l înfruntăm. Nu există o ordine de prioritate dată absolut. Oamenii fac mereu în opțiunile lor practice o asemenea ierarhizare. Unii fug în mod laș, alții luptă cu curaj și dăruire. Ierarhia valorilor nu este înscrisă sub forma unui reflex automat în comportamentul uman. Ea este un subiect permanent de opțiune. Și totuși, există în străfundurile ființei noastre (ar trebui să fie) o ierarhizare a valorilor, a necesităților, o anumită ordine de prioritate, cel puțin tendențială, pe care înțelepții au căutat să o descopere. Această ierarhie nu se impune mecanic, fatal, cum se impun legile naturii. Ea se derulează într-un alt fel. Promovarea ei duce la o viață mai plină, mai armonioasă, la fericire. Încălcarea ei, dimpotrivă, duce la viața sărăcită, nefericită, distorsionată, degradată. Natura umană există deci mai mult ca o potențialitate; poate sau nu să fie realizată. Ea este însă singura cale de realizare a ființei umane. Poate fi gândită ca acea stare a existenței umane, singura în măsură să asigure deplinătatea și echilibrul, satisfacția umană, fericirea, în raport cu mulțimea de stări posibile care trunchiază existența, îl alienează pe om de el însuși, ducându-l la eșec existențial, la durere și nefericire.

Opțiunea creștină: ascetismul

Viziunea filosofică a creștinismului prezintă o opțiune clară în ceea ce privește natura umană. Ea poate fi găsită într-o formă sau alta în practic

toate religiile. Aici vom face apel însă la creștinism ca un caz tipic. Creștinismul absolutizează până la dramatizare opoziția dintre spirit și materie, dintre corp și suflet. Cele două componente ale existenței umane stau într-o relație antagonică aici. Este reluată ideea lui Platon că trupul reprezintă „o închisoare” pentru suflet, împiedicându-l să se realizeze pe sine. Prin trup sunt desemnate nu numai nevoile biologice, dar tot ceea ce oarecum aparține de individualitatea umană: tot ceea ce este dorință, pasiune, la tot ceea ce omul ca ființă reală este tentat să aspire în mod spontan: glorie, mândrie, bogăție, putere, prestigiu, admirație. Prin suflet, creștinismul înțelege mai mult conștiința morală a individului, exigențele suprapersonale al căror purtător acesta este deasupra cărora creștinismul pune credința, dăruirea religioasă și datoria, responsabilitatea, cinstea. Dualitatea acestei naturi umane este rezolvată de creștinism prin sacrificarea trupului. Sufletul, prin intermediul căruia persoana umană participă la ordinea divină, este singura realitate omenească autentică. Corpul este un lăcaș vremelnic și nu numai incomod, dar complet inadecvat. Pentru a fi el însuși, omul trebuie să facă efortul de a se desprinde de trup și a se cultiva pe sine. Deci creștinismul pune în mod tranșant prioritatea absolută a necesităților spirituale, gândite în raport cu cele trupesti. Suntem aici în prezența unui prototip de opțiune filosofică distinctă – opțiunea ascetică. Tot ceea ce ține de trup trebuie pe cât posibil redus, pentru ca, pe această bază, spiritul să poată înflori nestânjenit. Uneori, renunțarea omului la împlinirea de sine, mortificarea corpului reprezintă o condiție necesară pentru dezvoltarea spiritului în această viziune.

De fapt, opțiunea creștină este utilizată aici ca un exemplu de paradigmă mai generală a naturii umane pe care o putem găsi în toate concepțiile religioase. Toate religiile presupun că la baza lumii stau două principii: unul legat de materie și altul de spirit, nu numai distincte dar și opuse, animate de logici total diferite. Cultivarea spiritului trebuie realizată cu prioritate. În fapt, spiritul nu este o entitate distinctă și opusă corporalității, ci reprezintă un mod de a fi al acesteia, preluându-i, amplificându-i și lărgindu-i logica.

Opțiunea epicureică

Să luăm filosofia epicureică drept paradigmă pentru un alt tip de opțiune privitoare la latura umană. Epicur accentuează nu opoziția ci armonia dintre cele două componente ale naturii umane. Asumarea ambelor esențe – materială și spirituală – în cadrul unei sinteze armonioase și cumpătate este cea care caracterizează etica epicureică. Toate necesitățile umane trebuie considerate ca fiind firești, naturale. În consecință, trebuie să ni le

asumăm în mod pozitiv. De satisfacerea lor depinde realizarea umană. E adevărat, ele se află într-o ierarhie. Necesitățile spirituale definite mai mult în sfera cunoașterii, a moralei, prieteniei, virtuții, dreptății, reprezintă valori superioare. Ele nu trebuie să excludă însă celelalte necesități materiale, cu un caracter mai imediat, ci doar trebuie să le includă într-o ordine superioară. Cel mai adesea, spiritul nu este considerat a fi o realitate distinctă de corporalitate, de viața comună, materială: ci mai degrabă o ordine rațională a vieții. În etica aristotelică, de exemplu, el figurează ca măsură pe care conștiința trebuie să o introducă în toate manifestările vieții sale. A înțelege, a fi rațional înseamnă a introduce măsură în toate, a fi cumpătat. Și la Spinoza înțelepciunea apare ca ordine pusă de rațiune, în pasiuni. Când epicureicii spun că țelul vieții este plăcerea, nu trebuie să cădem în eroarea curentă care a condus la o interpretare vulgară, hedonistă, îngust materialistă a acestuia. La epicureici, plăcerea înseamnă satisfacerea oricărei necesități umane, fie ea materială, fie spirituală. Plăcerile spiritului – ale cunoașterii, ale înțelepciunii, ale prieteniei – sunt desigur plăceri superioare dar ele nu acoperă sfera cerințelor umane, nu asigură singure satisfacție individului.

Dacă am încerca să descifrăm sensul diferenței dintre trup și spirit care a obsedat reflecția asupra naturii umane, am putea spune că ea variază pe coordonatele a câtorva planuri distincte, cel mai adesea fiind o combinație a acestora:

1. *Opoziția biologic/uman*. Existența umană are componente biologice comune cu ale lumii animale din care provine: necesități de hrană, de reproducere; dar și componente specific umane – etajul superior al existenței, adăugat prin umanizare – cunoaștere, socialitate, morală, artă. Religiile adaugă în această ultimă categorie și *credința*, dăruirea omului în relațiile cu divinitatea.

2. *Opoziția individ/colectivitate*. Trupul reprezintă necesitățile biologice ale omului ca individ. Ele se impun de la sine, în mod spontan, prin însăși logica vieții. Omul este înclinat spre satisfacerea lor. Ele sunt obiectul pasiunilor, dorințelor. Nu este întâmplător că adesea, pentru a le desemna, este utilizat termenul de *încălțare*: adică tendința naturală, firească. Termenul de „pasiune” este folosit în același sens: ceea ce ne împinge prin forțe afective. În opoziție cu acestea, conștiința, cea morală în primul rând, exprimă exigențe de ordin supraindividual, colectiv, interese sociale generale. Cerințele colectivității nu mai apar ca înclinații naturale ale individului. Ele sunt impuse de către conștiință, cu mijloace specifice. Forma prin care ele acționează este cea a *datoriei*, a *responsabilității*.

3. *Opoziția parte/întreg*. Trupul se referă la mulțimea componentelor particulare ale vieții, la mulțimea necesităților care presează, în mod in-

dependent, asupra comportamentului uman. Toate trebuințele umane sunt „necesare”. Dar ele intră adesea în competiție, în contradicție unele cu altele. Conștiința, rațiunea, este aceea care ordonează mulțimea înclinațiilor, a necesităților. Le limitează pentru a nu le permite să devină reciproc distructive. Ea promovează priorități, punând măsură în comportament, eliminând excesele. Ea promovează, în consecință, punctul de vedere al „totului”, al „întregului”, asupra părților dispartate.

S-ar putea spune că opțiunea de tip epicureic, a armoniei, este, până la urmă, opțiunea dominantă în istoria înțelepciunii umane. Natura umană este considerată ca o existență multiplă, ierarhizată cu ajutorul rațiunii, în care mereu umanul are prioritate asupra biologicului, socialul asupra individualului, întregul asupra părții. Sau, într-un alt limbaj, rațiunea asupra pasiunilor, morală asupra pornirilor egoiste, cunoașterea asupra ignoranței. Existența umană este împlinită doar în condițiile în care ea este fundată pe o asemenea armonie.

Opțiunea freudistă

Teoria lui Freud constituie o paradigmă pentru o a treia opțiune-limită, opusă celei ascetice de tip creștin. Teoria freudistă accentuează preeminența trupului. Corpul biologic, estimează Freud, a fost sistematic subevaluat. Dar omul este *în primul rând* corporalitate. Este orientat primar de logica necesităților biologice fundamentale, a instinctelor și, în mod special, a instinctului sexualității. La baza psihicului uman stă inconștientul, definit de Freud ca totalitatea corporalității umane, ca trup biologic cu necesitățile sale structurale. Împlinirea umană este în funcție de satisfacerea acestor necesități. În corporalitate își găsește comportamentul uman motivația adâncă și energia necesară desfășurării sale. Conștiința apare mai mult ca o constrângere, ca o limitare a corporalității, provenită din logica coexistenței sociale. Conștiința (*Supraeul* în termenii psihanalizei) reprezintă interiorizarea comandamentelor sociale, funcția ei ultimă fiind tocmai limitarea și îngrădirea manifestărilor instinctuale. Și Freud presupune existența unui conflict, a unei opoziții corporalitate/conștiință. Opțiunea sa este însă inversă decât cea creștină. Intervenția conștiinței, limitatoare, negativă, distorsionează existența umană. Ea este sursa numeroaselor patologii umane. Structura existenței umane cuprinde trei paliere distincte: idul, eul și supraeul. Idul reprezintă inconștientul, corporalitatea care dă unica logică proprie existenței umane. Supraeul reprezintă interiorizarea comandamentelor sociale, având în consecință, în raport cu persoana umană, un conținut

mai mult negativ decât pozitiv. Eul este instanța care caută armonizarea cerințelor corporalității umane (idul) cu cele ale coexistenței sociale (supraeul). Este un „modus vivendi”.

Opțiunea freudistă este radical diferită de cea examinată mai înainte. În viziunea sa, intervenția conștiinței nu semnifică introducerea măsurii umane. „Înțelepciunea” nu este calea spre fericire, și aceasta nu este o ex-primare care se vrea intenționat șocantă, ci decurge din logica teoriei freudiste, este o cale spre boală, spre patologie. Limitările instinctualității umane impuse de conștiință duc la frustrări, la dereglări psihice, la profunde dezechilibre. Nu este întâmplător că în prelungirea freudismului unii teoreticieni au cristalizat proiectul unei societăți așa-zis libere de „orice constrângere” care, pe cât posibil, să nu impună limitări instinctualității umane.

Freudismul a contribuit masiv la reabilitarea corporalității după o lungă perioadă de puritanism excesiv, generat de cultura creștină. El a fost însă de la început criticat pe temeiul că subestimează până la ignorare palierele umane propriu-zise ale ființei, reducându-le la o ipostază strict negativă. În clasificarea noastră, freudismul se plasează într-o mare căsuță goală. În opțiunea trup/suflet, el face o notă aparte accentuând prioritatea absolută a trupului, cu argumente care nu pot fi ignorate. Ceea ce este însă discutabil în această viziune se referă tocmai la identificarea brutală a omului doar cu organismul său biologic. Dacă omul nu trebuie să-și renege biologia sa, nici nu trebuie să se reducă la aceasta. În cadrul freudismului am putea spune că omul este definit ca un *animal socializat*, un animal care de voie sau obligat trebuie să se supună regulilor conviețuirii umane. Definirea însă nu ne pare acum din perspectiva științelor sociale și umane a fi potrivită. Unei asemenea înțelegeri i se poate opune o alta. Omul este un *animal umanizat*. Pe lângă nevoile sale biologice, elementare, el posedă o gamă foarte complexă de cerințe spirituale, este în mod organic OM, capabil să-și stăpânească, să-și controleze instinctele sale primare, impulsurile, pornirile, să le aprecieze în ansamblul vieții sale, în ultimă instanță să le subordoneze împlinirii sale armonioase.

3. SENZAȚII, PERCEPȚII, REFLEXE

Gândirea filosofică tradițională a pendulat pe coordonatele opțiunii ascetice și ale celei epicureice. Universul ei este închis. Soluții noi nu mai pot apărea în cadrul dimensiunilor date. Clarificări suplimentare nu mai sunt posibile în limitele sale. Dar ce ne poate spune știința în privința naturii

umane ? Să începem cu psihologia. Titlul acestui paragraf vrea să sugereze răspunsul nici pe departe nu este mulțumitor pe care ni-l poate da ea la o asemenea întrebare în momentul de față. Dacă am utiliza terminologia lui Engels, ar trebui să spunem că psihologia se află încă în faza sa *analitică*. Pentru a înțelege existența umană, fenomen de o complexitate atât de ridicată, psihologul o descompune în elementele ei simple, constituente: senzații, percepții, memorie, reflexe... Le studiază pe acestea căutând să descifreze legile care le guvernează dinamica lor. Dar manifestă încă o inabilitate funciară în a aborda frontal complexitatea existenței umane și în special palierele superioare specifice acesteia. Chiar în capitolele în care obiectul ei este direct „personalitatea umană” ca totalitate, analiza este practică dintr-o perspectivă parțială, elementară, sectorială. Să presupunem că cititorul nostru este interesat să afle ce și cine este el. Și pentru aceasta recurge la un tratat de psihologie. Află de aici o mulțime de lucruri extrem de interesante privitoare la funcțiile sale psihice elementare: cum percepe obiectele lumii înconjurătoare, care sunt mecanismele și legile memoriei, despre natura stărilor afective etc. Și, în sfârșit, un mare capitol despre personalitate. Aici apare speranța că va găsi răspunsul la marile probleme care-l frământă. Și află că din punctul de vedere al profilului său psihic global este sangvin sau flegmatic, introvertit sau extrovertit, paranoic sau schizoid. Interesant, firește, dar ce este omul în cele din urmă, în esența lui, ce dorește el în viață, în ce direcție trebuie să-și orienteze activitățile pentru a realiza fericirea? Într-un tratat standard de psihologie nu vom afla răspunsul la asemenea întrebări ultime. Și nu pentru că acestea nu ar fi întrebări legitime pentru o știință psihologică, ci doar pentru că ele sunt deocamdată prea complexe, prea dificile pentru metodele și instrumentele ei de cercetare. Psihologia nu are încă elaborată o metodologie specifică pentru a aborda într-o manieră tipică științifică asemenea probleme globale ale omului.

Și totuși există în ultimul timp tentative de a trece dincolo de aceste limitări și a se aborda frontal problemele legate de fondul existenței umane: ce este omul și care este sensul existenței sale. Pentru ilustrare vom utiliza două teorii ale psihologiei umaniste asupra naturii umane, cu largi implicații asupra înțelegerii stării de satisfacție și insatisfacție, de fericire și nefericire, de plinătate sau goliciune în viață. Este necesară și aici o prevenire. Și aceste teorii sunt încă „crude”, simplificatoare. În plus, ele sunt departe de a fi acceptate ca valide. În jurul lor există o mulțime de controverse aprinse. Să le luăm doar ca sugestii pentru cum ar putea arăta în câteva decenii abordarea psihologică frontală a celor mai sensibile și profunde probleme ale existenței umane.

4. O NOUĂ IERARHIE A NECESITĂȚILOR UMANE

Psihologul american Abraham Maslow pornește de la o nouă încercare de a inventaria marile tipuri de necesități umane și de a stabili relațiile dintre ele. Teoria sa, deși supusă în ultimul timp unei insistente analize critice, este indiscutabil atractivă. Ea umple un gol, formulând, oricât de fragile ar fi, ipoteze depre orientările complexe ale existenței umane.

Cinci mari categorii de necesități sunt formulate de psihologul american:

1. *Necesități de subzistență.* Aici intră un complex de necesități biologice și sociale ca: hrană, adăpost, îmbrăcăminte, mijloacele economice de obținere a bunurilor necesare vieții. Cu alte cuvinte, tot ceea ce este necesar supraviețuirii individuale materiale.

2. *Necesități de securitate.* Persoana umană are nevoie nu numai de bunurile care să-i asigure acum satisfacerea necesităților fundamentale, ci și de protecție împotriva mulțimii de factori distructivi, a agresiunilor de tot felul, împotriva catastrofelor naturale, a bolilor, împotriva oamenilor, a proceselor sociale distructive. Are nevoie de siguranța continuității și în viitor a condițiilor care îi asigură în prezent viața: venituri sigure, asistență socială și sanitară în caz de incapacitate de muncă, de boală, de accidente, de bătrânețe. Într-un cuvânt, are nevoie de securitate.

3. *Necesități de dragoste și acceptare.* Omul este o ființă socială. El nu există doar ca individ izolat, ci aparține unor grupuri sociale: familie, comunitate locală, vecinătate, națiune, sau și unui grup de prieteni, unei comunități profesionale sau chiar spirituale. El are nevoie să se simtă acceptat de grupurile cărora vrea să aparțină, să se simtă integrat în mediul lor protectiv. În consecință, el are nevoie de „apartenență”. Altfel, se simte „singur”, „dezdăcănat”, „rupt”. Omul are nevoie totodată de „dragoste”, de un sentiment pozitiv de acceptare, ca persoană unică, de către ceilalți sau de către un altul.

4. *Necesități de statut social.* Omul are nevoie de prestigiu social, de aprecierea și stima celorlalți; dar și de încrederea și stima de sine. Buna lui funcționare este asigurată de încrederea celorlalți și, în mod special, de propria încredere în sine. Lipsa de încredere, de apreciere, de respect este un factor cu influență profund negativă, inhibitor. Dimpotrivă, încrederea pe care fiecare o are în forțele lui proprii, stima celor din jur, reprezintă un stimulent puternic, oferă un mediu suportiv, încurajator pentru a înfrunta difi-

cultățile și incertitudinea vieții. Există o veche zicală că „nimic nu susține mai mult succesul, decât succesul însuși”. Succesul, adică aprecierea celorlalți, stima și încrederea lor și a ta însuși în capacitățile proprii, este un element esențial al mobilizării energiilor interioare și al canalizării lor în realizarea de performanțe deosebite. Și nu numai atât. O sursă principală a sentimentului de liniște sufletească, de confort psihic, de echilibru. Știm cu toții, din experiența cotidiană că nimic nu ne paralizează mai mult efortul decât pierderea încrederii de sine. De fapt, lipsa încrederii în capacitățile proprii explică adesea într-o măsură decisivă eșecurile; blochează, timorează, distruge spontaneitatea creatoare. Dar și atitudinea celorlalți este importantă. De aceea, pierderea încrederii de sine și a celorlalți duce, prin cronicizare, la grave patologii psihice. Țesătura de apreciere și încredere în care omul este cuprins reprezintă o condiție esențială pentru stabilitatea fragilului lui echilibru existențial.

5. *Necesitățile de autoactualizare.* Existența umană nu este o simplă realitate. Ea este în mare măsură o potențialitate. Noi suntem nu numai ceea ce am făcut și facem, dar și ceea ce putem face. În consecință, suntem un set de capacități fizice, psihice, intelectuale de acțiune perfectibilă continuu. Activitatea noastră actualizează mereu aceste capacități, confirmându-le și dezvoltându-le totodată. Maslow sugerează că autoactualizarea – funcționarea efectivă a posibilităților individuale – reprezintă una dintre necesitățile fundamentale, specifice omului. Omul are nevoie nu numai să mănânce, să doarmă, să se îmbrace, să se adăpostească. El are nevoie totodată să acționeze pentru a-și pune în funcție, în act, capacitățile sale de dezvoltare. Doar în acest fel se poate simți orientat spre realizare. Nefolosirea tuturor posibilităților sau utilizarea lor parțială, sub nivelul lor, este frustrantă, generatoare de insatisfacție, de nefericire. Dimpotrivă, actualizarea acestora, acțiunea permanentă la cota lor maximă, duce către o stare de împlinire, satisfacție. Maslow introduce și ideea de *creștere umană*. Ființa umană este deschisă. Ea are nevoie de continuă perfecționare, de dezvoltare creatoare. Capacitățile sale sunt într-un proces continuu de amplificare. Aceasta reprezintă starea de echilibru, de plinătate, de satisfacție cu viața.

Aceste cinci clase (tipuri) de necesități formează o *ierarhie*. Ierarhia necesităților se caracterizează printr-o serie de proprietăți care ne vor ajuta să înțelegem mai mult comportamentul, motivația acțiunilor și orientarea globală a persoanei.

- În primul rând, necesitățile umane sunt diferite din punctul de vedere al importanței. Unele necesități sunt mai importante decât altele. Ierar-

hia lor este cea indicată de ordinea în care au fost enunțate, enumerate. Cele mai semnificative pentru existența omului sunt cele de subzistență. Ele sunt precondiții absolute ale existenței. Urmează necesitățile de securitate, de apartenență și dragoste, de statut social și, în fine, cele de autoactualizare. După cum se vede, opțiunea lui Maslow în vechea dispută corp/suflet este clară: necesitățile corporale sunt și ele importante; satisfacerea lor reprezintă baza existenței umane, dar necesitățile superioare, spirituale sunt în fond cele mai semnificative pentru om, specifice existenței lui. De aceea, nu există aici nici o opoziție „corp/suflet”. Persoana umană poate fi considerată mai degrabă ca un edificiu complex, la temelia căruia este corpul biologic, cu necesitățile sale elementare.

- Dinamica presiunii necesităților asupra comportamentului este diferențiată în funcție de poziția lor în ierarhie. Întreaga teorie a lui Maslow se bazează pe un enunț fundamental: „Comportamentul uman va fi orientat cu prioritate de prima categorie de necesități nesatisfăcute din ierarhie”. Să îl explicăm:

În primul rând, o proprietate generală a raportului dintre necesități și comportament. O necesitate exercită o presiune asupra comportamentului: îl orientează și îl motivează spre satisfacerea ei. Ea nu acționează însă întotdeauna activ asupra comportamentului. Din acest punct de vedere, o necesitate poate avea două poziții distincte: să fie *manifestă* sau *latentă*. O necesitate manifestă este aceea care presează activ asupra comportamentului, orientându-l spre satisfacerea sa. O necesitate latentă, fără a înceta să fie necesitate, nu exercită în respectivul moment nici o presiune asupra comportamentului. În ce condiții însă, o necesitate este manifestă sau latentă? Există două situații distincte în care o necesitate este manifestă sau latentă. Prima situație: gradul de satisfacere *absolut* al necesității. O necesitate nesatisfăcută este activă, manifestă; presează asupra noastră, motivându-ne să acționăm spre satisfacerea ei. Odată satisfăcută, ea trece în latență. Este ora prânzului. Dintr-o dată stomacul începe să se facă simțit. La început ușoare jene, salivări, apoi chiar dureri, stări de sfârșeală, nervozitate. Actul mâncării se insinuează treptat în centrul preocupărilor. Dacă nu se dă curs satisfacerii acestei necesități, ea devine obsesie. Gândul ne zboară tot mai insistent la mâncărurile ce ne așteaptă. Visăm cu ochii deschiși. Parcă totul în jur miroase a mâncare bine pregătită. Crește nivelul de agresivitate împotriva obstacolelor care stau în calea acestei nevoi. Sunt persoane care declară adesea că devin nervoase când le este foame. În grade diferite, acest lucru este valabil în general pentru orice necesitate nesatisfăcută. Starea de nervozitate generată de nesatisfacerea sa reprezintă un montaj psiho-fiziologic, o punere a întregului organism sub presiunea acțiunii. Odată satisfăcută, o

necesitate își încetează presiunea asupra comportamentului. Din manifestă, devine latentă. După ce omul a mâncat, hrana dispare din preocupările lui. După ce a dormit, s-a spălat, s-a îmbrăcat, aceste probleme încetează să mai existe ca probleme. Ele vor reveni în atenție când se impune satisfacerea lor din nou. Aceasta este dinamica *normală* a personalității. Există însă și patologii. Fixația excesivă asupra unei categorii de necesități, rămânerea lor manifestă chiar după satisfacere este anormală și duce la boală.

A doua situație: gradul *relativ* de satisfacere a necesității. Maslow avansează ipoteza că dinamica unei necesități este afectată nu numai de gradul ei de satisfacere/nesatisfacere, ci și de dinamica celorlalte necesități. În consecință, o necesitate va rămâne (sau trece în) latentă, chiar dacă este nesatisfăcută, în condițiile în care alte necesități mai importante îi iau locul. Acestea vor presa asupra comportamentului, vor capta toate energiile, trecând în latență pe cele mai puțin vitale. De aici și semnificația tezei fundamentale a lui Maslow, citată mai sus. Active, manifeste vor fi necesitățile din prima categorie nesatisfăcută din ierarhie. Dacă necesitățile de subzistență nu întrunesc condițiile satisfacerii lor, ele vor fi manifeste, captând întreaga noastră atenție, și împingând în latență toate celelalte necesități, indiferent dacă ele sunt satisfăcute sau nu. Când suntem amenințați cu dispariția prin înfometare, este firesc să nu ne mai preocupe problema securității la bătrânețe sau în caz de boală; să nu ne mai preocupe actualizarea capacităților noastre intelectuale superioare. Problema dominantă va fi obținerea hranei. Această teză are și un complementar. Pe măsură ce o serie de nevoi fundamentale sunt satisfăcute, se deblochează devenind manifeste nevoile din clasele superioare. Deci există o evoluție a orientării personalității umane de la nevoile vitale, de supraviețuire, la cele superioare. Dacă cunoaștem configurația condițiilor de viață ale unei persoane sau grup social, vom putea prezice, utilizând această teorie, tipul de probleme spre care respectiva persoană (sau grup social) este orientată. Această idee se fundează pe o presuposiție mai generală asupra dinamicii sistemului uman. Resursele de activitate ale persoanei umane sunt limitate. Omul nu se poate concentra simultan asupra satisfacerii tuturor necesităților sale. Datorită acestei limitări acționale el trebuie mereu să-și concentreze eforturile spre satisfacerea unui anumit grup de necesități, amânând pentru mai târziu pe celelalte care sunt mai puțin vitale.

Teoria lui Maslow sugerează ideea de *creștere, evoluție* umană. Varietatea umană se datorează nu existenței unei naturi umane variabile, ci manifestărilor diferite, în condiții deosebite, ale aceleiași naturi umane. Ea aruncă o lumină atât asupra dinamicii individuale, cât și asupra celei colective. Creșterea, evoluția umană va avea loc de la necesitățile de subzistență

la cele de autoactualizare. Aceasta presupune și o dezvoltare a mediului de viață al omului. Omul „se face”, se reconstruiește mereu în funcție de condițiile în care trăiește. Dacă acestea sunt favorabile satisfacerii, în linii generale, a necesităților fundamentale – condiții decente de subzistență, securitate prezentă și viitoare, apartenență organică la mediul său social, atitudine pozitivă, suportivă – atunci el se va orienta în mod firesc spre actualizarea capacităților sale, spre creștere și perfecționare.

O dinamică conformă predicțiilor teoriei lui Maslow pare să poată fi identificată în evoluția revendicărilor clasei muncitoare în ultimul secol. Nu mult mai mult decât o sută de ani în urmă, revendicările clasei muncitoare din societățile capitaliste se concentraseră asupra condițiilor necesare simplei subzistențe: un salariu care să asigure traiul familiei, opt ore de muncă, interzicerea utilizării în întreprinderi a copiilor. Desigur, revendicări de acest tip reapar mereu în măsura în care, datorită fluctuației condițiilor, satisfacerea necesităților de bază este amenințată. Asigurarea însă într-o anumită măsură a condițiilor necesare din acest perimetru a deblocat curând revendicările referitoare la securitate care au trecut pe primul loc: securitatea locului de muncă, securitate în caz de boală, de accidente, de bătrânețe, asistență sanitară etc. Au fost formulate apoi revendicări referitoare la celelalte necesități din clasele superioare ale ierarhiei: un climat social-uman pozitiv în muncă. Nu este întâmplător că în anii '30 ai acestui secol a cunoscut o rapidă influență mișcarea „relațiilor umane”. Această orientare pornea de la ideea că omul nu este o simplă ființă economică – *homo economicus*. El este totodată o ființă bio-psiho-socio-culturală. El are nevoie de un climat social pozitiv, de apartenență la diferite grupuri, de acceptare, de stimă a celorlalți, de stimă de sine. De multe ori, revendicările privitoare la aceste aspecte ale muncii au devenit curente. În ultimele decenii a început să se cristalizeze un alt gen de revendicări referitoare la tipul de muncă, neexprimate în trecut. Muncitorul modern nu se mai declară mulțumit numai cu un venit care să-i asigure un nivel satisfăcător de viață, cu condiții sigure de muncă și viață, cu un climat social care să-i susțină și afirme demnitatea și integritatea morală, pozitiv, lipsit de tensiuni și conflicte. El consideră tot mai frecvent că are nevoie vitală de o muncă în sine interesantă, stimulativă, la nivelul capacităților sale fizice și intelectuale, ferită de monotonia frustrantă a operațiilor repetitive, mecanice, de execuția automată a unor instrucțiuni prefabricate. El vrea o muncă de natură să-i ofere posibilitatea de a face lucruri nu numai utile, dar și interesante, care să-l stimuleze să se dezvolte, să se perfecționeze profesional. Nu mai este surprinzător, de exemplu, să citești în ziare că una dintre revendicările negociate de cutare sindicat vest-german cu patronatul se referă la specificarea ciclului minim de reprezentare a operațiilor în

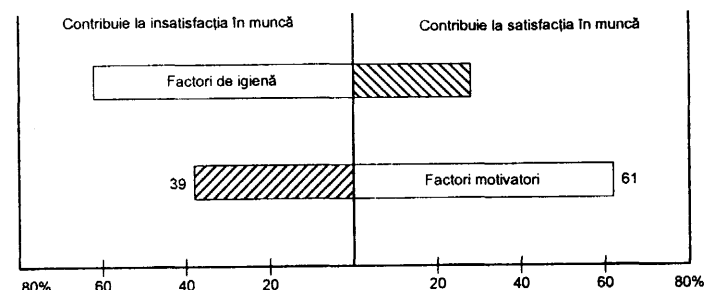
cadru pentru fiecare post de muncă; sau la regândirea organizării muncii în așa fel încât muncitorul să înceteze a mai fi o anexă necalificată a unei mașini sofisticate, ci un participant activ, calificat. Ideea de „îmbogățire” a muncii este nouă. Și nu întâmplător. Un asemenea tip de revendicare poate trece în centrul preocupărilor, evident, doar în măsura în care necesitățile fundamentale au fost în linii generale satisfăcute.

Teoria celor „doi factori”. Pornind de la analiza surselor care produc satisfacția și insatisfacția în muncă, psihologul american Friedrich Herzberg, în teoria sa asupra celor doi factori, a ajuns la o înțelegere mai generală asupra naturii umane, cu interesante implicații pentru gradul de satisfacție. Omul are o dublă natură. Pe de o parte natura animală – nevoile biologice și condițiile fizice și sociale de satisfacere a lor; plus tendința de a evita și contracara orice factor din mediu cu acțiune negativă. În această categorie intră, de exemplu, nu numai foamea (necesitate tipic biologică), dar și nevoia de a câștiga bani ca instrument de satisfacere a tuturor nevoilor umane elementare. Pe de altă parte, o natură specific umană: nevoia de realizare, de „creștere” a personalității, de maturizare psihologică, socială și culturală. Autorul pare să sugereze că pe fundamentul biologic se ridică o suprastructură umană caracterizată în mod special prin realizare fizică și intelectuală, creștere psihointelectuală, dezvoltare. Până aici, nimic nou. Tot dualitatea biologic/uman. Ideea interesantă din teoria lui Herzberg este aceea că satisfacerea nevoilor cuprinse în perimetrul celor două paliere ale ființei umane, împreună cu factorii care o condiționează, au implicații distincte asupra stării de satisfacție umană. Factorii care afectează, pozitiv sau negativ, prima categorie de nevoi sunt denumiți *factori de igienă*. În sfera muncii, ei se referă în mod special la mediul de muncă: retribuția, condițiile fizice ale muncii, securitatea postului de muncă, relațiile umane (cu șefii, cu subalternii, colegii, conducerea întreprinderii). Factorii care afectează cea de a doua categorie de necesități sunt denumiți *factori de creștere sau motiva-tori*. În aceeași sferă a muncii, ei sunt plasați mai mult în perimetrul conținutului muncii: calificarea cerută de postul de muncă, gradul de interes al activității, varietatea, creativitatea, posibilitățile de realizare și de creștere personală, responsabilitățile implicate, recunoașterea valorii personale. Aceste două categorii de factori au un comportament diferit atât în ceea ce privește satisfacția muncii, cât și în ceea ce privește motivarea performanței. Astfel, factorii de igienă, dacă lipsesc, produc insatisfacție. De aceea sunt numiți *dissatisfactori*. Prezența lor elimină starea de insatisfacție, dar nu reprezintă totodată și o sursă importantă de satisfacție. Relațiile proaste cu colegii sau șefii reprezintă o sursă puternică de insatisfacție. Un climat uman de muncă pozitiv creează, evident, premisa unei stări de satisfacție. Dar

contribuția sa pozitivă este modestă. Dacă cineva spune că e fericit că are un șef bun, înțelegem imediat că starea respectivă a putut să apară doar într-un mod excepțional: după o experiență negativă, sau în comparație cu alți colegi și cunoscuți care au o experiență „tristă” în acest domeniu. În mod absolut, deci neraportată la o altă experiență, ni s-ar părea absurd să considerăm că un asemenea factor poate prin el însuși să conducă la fericire. Condițiile „exterioare” de muncă – fizice, economice, social-umane – în măsura în care sunt bune, devin rapid „date”, lucruri normale, de care nimeni nu se bucură în mod special. Doar după înlocuirea unor condiții proaste cu unele bune, remarcăm calitatea lor. Apoi, aceasta devine obișnuință, alte năzuințe conturându-se. Cineva poate fi nefericit că lucrează într-o secție murdară, că este supus la un zgomot insuportabil, la temperaturi excesive. Însă cu greu el se poate considera fericit *doar* pentru că locul său de muncă este curat, igienic, liniștit. Același efect îl au factorii de igienă și asupra motivării performanței. Lipsa lor generează o atitudine negativă față de muncă, blochează performanța, dar nu este suficientă pentru a o motiva. În acest sens, igiena la locul de muncă nu reprezintă un factor care să garanteze performanțe ridicate. Lipsa de igienă însă poate să le afecteze negativ. Același lucru este valabil, conform teoriei lui Herzberg, și în ceea ce privește retribuția. Un nivel scăzut al acesteia reprezintă o sursă puternică de insatisfacție, un factor cu influență negativă puternică asupra performanței. Creșterea sa contribuie, desigur, la instalarea unui sentiment de satisfacție în muncă, la motivarea performanței. Dar după ce depășește un anumit nivel, ea nu mai este asociată cu creșteri proporționale ale satisfacției și performanței. Retribuția motivează și generează satisfacție mai mult „prin comparație”. Dacă unul câștigă „mai mult ca alții” (și nu contează cât anume în mod absolut), atunci, de regulă, el este mulțumit și această situație îl motivează.

Factorii de creștere sau motivatorii au o acțiune inversă față de a celor de igienă. Absența lor nu este asociată în mod necesar cu insatisfacția în muncă; dar prezența lor este o sursă importantă de satisfacție. Din acest motiv sunt desemnați și prin termenul de *satisfactori*. Lipsa unei munci variate, interesante, presupune Herzberg, nu este o sursă majoră de insatisfacție. Existența ei însă este o bază solidă pentru sentimentul de împlinire, de satisfacție în viață. Aceeași influență o are și asupra performanței. Lipsa factorilor motivatori nu blochează performanța: omul poate obține performanțe ridicate și în munci neinteresante, necalificate etc. Prezența lor reprezintă însă un important motivator al performanței. O muncă interesantă, creativă susține prin ea însăși performanțe ridicate. Influența celor două categorii de factori asupra satisfacției în muncă este descrisă de către psihologul ameri-

can prin următorul grafic:



Deși teoria celor doi factori este elaborată cu referire specială la sfera muncii, ea are o aplicabilitate mult mai generală. În orice sferă a vieții am putea distinge *dissatisfactori* – condiții a căror lipsă generează în mod accentuat insatisfacție, nefericire, dar a căror prezență contribuie relativ modest la constituirea sentimentului pozitiv de plinătate în viață, de fericire – și *satisfactori* care acționează mai accentuat prin prezența decât absența lor asupra satisfacției și împlinirii umane.

Cele două teorii prezentate aici (Maslow și Herzberg) sunt destul de controversate. Nu se poate nega faptul că fiecare dintre ele sugerează ceva interesant care se sprijină intuitiv pe experiența noastră, pe o mulțime de date adunate deja în cercetările psihologice și sociologice. Ele însă par să simplifice destul de brutal complexitatea naturii umane. Ierarhia lui Maslow pare, de exemplu, mult prea rigidă, excluzând frecvente situații în care ordinea de prioritate a tipurilor de necesități este inversată: savanți care, în ciuda neasigurării condițiilor de supraviețuire, sunt puternic orientați spre activitatea lor creativă. Același lucru este valabil și cu teoria lui Herzberg. Cele două categorii de factori intuitivi se disting. Știm din propria noastră experiență că diferitele condiții tind să acționeze mai mult ca dissatisfactori, iar altele mai mult ca satisfactori. Și, de asemenea, putem accepta cu ușurință că un factor cu cât se referă mai mult la conținutul propriu-zis al vieții noastre, el va face parte mai mult din a doua categorie, iar cu cât se referă mai mult la condițiile exterioare vieții, tinde să aparțină primei categorii, acționând predominant ca dissatisfactor. Dar diferența nu este foarte tranșantă, iar unii factori, în contexte diferite, par să acționeze diferit. O muncă monotonă, neinteresantă, în condițiile satisfacerii necesităților elementare de subzistență și securitate (cum presupune teoria lui Maslow) nu va fi decât moderat frustrantă; cu cât însă aceste condiții vor fi împlinite, cu atât ea poate deveni efectiv frustrantă, sursă puternică de insatisfacție.

UNITATE ȘI PLURALITATE ÎN EXISTENȚA UMANĂ*

Căutarea unei naturi umane universale se bazează pe presupuziția identității cu sine a omului. Or tocmai acest lucru pare a fi discutabil. Cu greu poate fi imaginată o ființă mai variată ca omul. Există diferențe imense în timp și spațiu în cadrul speciei umane. Trăind în condiții diferite, aparținând unor complexe social-culturale variate, existența umană va cunoaște și ea o variație intensă. Pe temeiul acestei variații unii filosofi au negat orice element constant în existența umană. E drept, asemenea poziții sunt foarte rare. Merită însă a fi evocate pentru a completa gama atitudinilor posibile. Iată de exemplu punctul de vedere al filosofului francez Louis Althusser. Omul are o determinare exclusiv *concret-istorică*. Mai mult decât atât, el nu reprezintă decât *un nume* atribuit unei realități variabile; el desemnează „un nod” al țesăturii sociale, al cărui conținut se schimbă mereu. Omul este, în consecință, o manifestare a structurilor sociale, iar nu o existență autonomă. Din acest motiv, *conceptul* de om nu are nici o justificare științifică. El nu are un conținut distinct și, cu atât mai puțin, o teorie a omului nu poate fi formulată. Științele sociale sunt suficiente. Analizând țesătura relațiilor sociale, ele ne indică totodată și ce este omul, ca produs al unui anumit context social particular. Omul este o simplă funcție socială, un rol înalt variabil, inteligibil doar în contextul structurilor sociale: burghez sau proletar, sclav sau feudal, călugăr sau cerșetor. Desigur, ar fi dificil să găsești mulți adepți ai unei asemenea poziții extremiste.

Variația existenței umane se impune însă ca o problemă complexă și foarte serioasă în contextul științific. Ea a fost abordată din *trei* perspective distincte: *sociologică*, *antropologică* și *etică*. Fiecare din aceste perspective pune în evidență anumite mecanisme ale variației umane.

Perspectiva sociologică pune în centrul său concepte de *statut social* și *rol social*. Ea se originează în teoria lui Marx asupra societății. Omul ocupă mereu o anumită *poziție* socială, un loc în cadrul structurilor sociale. Într-o întreprindere, de exemplu, el poate fi director, sau contabil, maestru sau muncitor, inginer proiectant sau portar. Cele două componente indicate – statut și rol – descriu tocmai o asemenea poziție socială. În primul rând, pe de o parte, poziția fiecărei persoane este determinată de atitudinile celorlalte

* Elena Zamfir, „Incursiune în universul uman. Noi ipostaze și dimensiuni ale fericirii”, Ed. Albatros, Buc. 1989, p. 123-145

persoane față de el, așteptările pe care aceasta le are față de cei cu care interacționează: prestigiul pe care îl acordă, autoritatea pe care o acceptă, încrederea cu care este investit. Aceasta se referă la *statutul său social*. Astfel, un profesor se așteaptă ca elevii să-l asculte cu atenție, să-și însușească cunoștințele pe care el le predă, să se lase orientați de către el, să-l respecte etc. Pe de altă parte, și ceilalți au o serie de așteptări față de el, în raport cu poziția ocupată într-un sistem de relații și care constituie *rolul său social*. Se așteaptă ca un profesor să fie preocupat de formarea intelectual-profesională și morală a elevilor, să aibă o ținută decentă, demnă, apropiată, să aibă o bună pregătire în profesiunea sa etc. Un tată sau o mamă trebuie să... Un șef trebuie să... Statutul, simplu spus, reprezintă *așteptările unei persoane*, în funcție de poziția socială pe care o ocupă, față de comportamentul și atitudinile celorlalți față de ea: un rol este compus din așteptările celorlalți față de comportamentul și atitudinile celui care ocupă respectiva poziție. Nu este întâmplător că găsim adesea prezentată organizarea vieții sociale în similitudine cu teatrul. Este ceea ce remarcă cu pătrundere William Shakespeare în piesa *Cum vă place*:

„Lumea întreagă
E o scenă și toți oameni-s actori.
Răsar și pier, cu rândul, fiecare:
Mai multe roluri joacă omu-n viață.
Iar actele sunt cele șapte vârste...”

Societatea seamănă cu o piesă în care fiecare a fost distribuit într-un anumit rol. Trebuie să-l învețe și să-l joace cât mai bine, în concordanță de celelalte roluri, împreună cu care formează acțiunea piesei. Rolul fiecăruia este produsul țesăturii piesei pe care nu noi am scris-o. Cum va fi depinde exclusiv de modul de organizare a societății în care trăiește. Poate fi sclav în Sparta antică, sau cetățean liber al Atenei sau călugăr într-un ordin medieval... Fiecare societate va crea propria sa piesă, propriile sale personaje și caractere. Un exemplu semnificativ aici: Iată curtea marelui faraon. La intrarea acestuia toți curtenii îngenunchează în semn de respect nemărginit și nimeni nu îndrăznește să ridice privirea. Cuvântul său e sfânt. Capriciul său e lege. Faraonul este, în fond, o poziție socială într-un anumit sistem, de organizare socială. Tot ceea ce crede, simte și face el este cuprins în poziția sa socială. El se crede zeu, atotputernic și atotștiutor; ceilalți îl cred sau cel puțin se fac că îl cred ca atare. Altfel, marele imperiu ar putea să se prăbușească sub presiunea intrigilor și luptelor intestinale. Ce s-ar întâmpla dacă ordinele lui ar fi puse în discuție? Nu, categoric, el este întruchiparea

puterii absolute, înconjurat de nimbul supranaturalului. El trebuie să fie astfel. Orgoliul său *trebuie* să fie nemărginit. Comandantul armatei parcă, de la un timp, se crede el autorul victoriilor. Lucru periculos. Comandantul gândește: Eu sunt acela care a inspirat victoriile. Zeii care mă protejează pe mine au decis ca armatele noastre să triumfe. Demostene stă singur pe malul mării, în Grecia, cu gura plină de pietre, și încearcă să se facă auzit pe deasupra vuietului valurilor. El simte că ar avea un cuvânt de spus în democrația gălăgioasă a cetății sale. Dar bâlbâiala îl împiedică. Nu este suficient numai să ai dreptate, se gândește cu amărăciune Demostene, ci trebuie totodată să o poți face cunoscută, să fii un bun orator. Ce ar fi însemnat ca Demostene să fie un bun orator la curtea faraonului?

Una dintre ideile fundamentale ale multor teorii sociale este că logica organizării sociale determină în mod exclusiv comportamentul uman. Pozițiile sociale modelează tipuri distincte de personalitate. Iată-l pe capitalistul tipic al „acumulării primitive a capitalului”: un om întreprinzător care știe valoarea banului, lacom și zgârcit, dur cu angajații săi. Dacă vrea să facă față concurenței, el trebuie să facă economie și să-și mărească necontenit capitalul. Ban cu ban. Este un dur. Altruist nu-și poate permite să fie decât duminica, când iese de la biserică. Și atunci, cu cumpătare. Altfel, tot ceea ce dă sau cedează celorlalți reprezintă o amenințare mortală pentru propriile afaceri, deci pentru propria sa poziție socială. Avariția nu este o patologie universală a ființei, ci o ipostază a omului într-un anumit sistem concret. Avarul lui Molière era o figură curentă pe atunci. Ce sens ar mai avea însă un asemenea comportament într-o societate capitalistă de tip consumerist? Pentru capitalist maximizarea capitalului reprezintă o condiție necesară a supraviețuirii. Ea devine deci interesul său major, fundamental. Este o lege a sistemului. Capitaliștii individuali vor fi inevitabil orientați în această direcție. Capitalistul este un rol social, o poziție într-o anumită structură. Individul care ocupă această poziție poate fi mai gras sau mai slab, mai inteligent sau mai limitat, mai sentimental sau mai calculat. Dar dacă vrea să rămână acolo și să se bucure de toate avantajele poziției sale, el trebuie să-și însușească logica rolului său: să gândească, să simtă, să acționeze așa cum poziția i-o impune.

Prin poziția sa socială, proletarul diferă fundamental de capitalist. El are alt tip de personalitate. Iată cum se exprima într-un text celebru Marx asupra acestei relații de determinare a persoanei umane de către logica sistemului căruia îi aparține: pe mine nu mă interesează ce crede, simte, dorește sau cum acționează un proletar sau chiar întregul proletariat la un moment dat; mă interesează ce este forțat să creadă, să simtă, să gândească, să acționeze proletariatul în virtutea condițiilor sale obiective de clasă. De-

sigur, această afirmație a lui Marx are un caracter mai mult provocativ. Și trebuie să fie luată ca atare. El nu avea câtuși de puțin intenția să spună că pentru știință nu este interesant modul în care o persoană gândește, simte sau se comportă. Ci voia să dramatizeze o nouă perspectivă asupra comportamentului: determinarea sa de către condițiile obiective, social-structurale în care el trăiește.

Să luăm un alt exemplu. Ne interesează comportamentul în cadrul familiei. De unde va trebui să pornim cu analiza noastră? De la analiza inductivă a comportamentului indivizilor care compun familia sau de la structurile mari ale organizării familiale? Cea de-a doua cale este mult mai promițătoare. În primul rând, vom căuta să punem în evidență structura generală a familiei, cu rolurile ei fundamentale: soț/soție, mamă/tată, părinte/copil, frate/soră etc. În al doilea rând, de la condițiile sociale care afectează organizarea familiei: economice, politice, culturale. În societatea actuală, datorită dezvoltării economice și tehnologice, a atragerii femeii în activități productive, micșorării numărului de copii, prelungirea duratei medii de viață, structura familiei, profilul rolurilor sale se modifică. Astfel, familia în societatea actuală tinde să devină o familie *nucleară*; rolurile din cadrul menajului se redistribuie etc.

Suntem aici în prezența unei perspective sociologice asupra persoanei umane. Viața personală este determinată ca un produs social fiind modelată de logica sistemelor sociale.

Perspectiva antropologică. În antropologia culturală găsim două moduri relativ distincte de a aborda variația existenței umane.

În primul rând, omul ca *produs cultural*. Personalitatea umană, a argumentat pe larg antropologia culturală, nu este un produs individual, ci colectiv, al culturii existente. Încă din fragedă copilărie, ne însușim modelele de gândire, simțire, comportare, într-un cuvânt, modelele de viață, care sunt deja elaborate în cadrul colectivității din care facem parte. Este procesul de „inculturare”, de însușire, interiorizare a culturii proprii colectivității. Prin cultură, antropologia culturală înțelege totalitatea normelor de gândire, simțire, acțiune plus instrumentele acestora, pe care colectivitatea le-a elaborat printr-un proces îndelungat și care au o existență supraindividuală. Cultura ne modelează întreaga noastră viață. Fiecare colectivitate își elaborează nu numai o limbă proprie pe care fiecare membru al ei o învață, dar și o „filosofie” proprie, un mod de a gândi universul și viața omului aici, o mulțime de norme, reguli, modele de comportare în diferite situații. Ordinea culturală, produs unic al evoluției fiecărei colectivități, este aceea care ne structurează existența. În sine, individul este o simplă posibilitate. El evoluează structurându-se pe liniamentele oferite de cultura comunității din care

face parte. Această perspectivă, la fel ca și cea sociologică, accentuează modelarea socială a existenței umane. Datul individual nu are vreun rol activ; el este doar suportul formelor social-culturale.

În al doilea rând, omul este privit aici ca „*personalitate de bază*”. Conceptul de personalitate de bază a fost introdus în antropologia culturală de Abraham Kardiner. El deschide o altă viziune asupra personalității, diferită oarecum de cele punctate înainte. Punctul de pornire îl constituie tocmai ideea că persoana umană este modelată de cultură impunându-i un anumit tip de personalitate. Problema este însă: cum explicăm originea, geneza acestui tip unic de personalitate care distinge populațiile unele de celelalte? Pentru a ilustra această idee, să luăm un exemplu semnificativ aici. Analizând mai multe colectivități arhaice, antropologul cultural Ruth Benedict sugerează o tipologie generală a personalității, cu două mari tipuri limită: personalitatea apolinică și personalitatea dionisiacă. Două colectivități de indieni americani ilustrează cu claritate aceste două tipuri. *Zunii* prezintă tipul apolinic de personalitate. Sunt oameni cumpătați, sobri, înclinați spre melancolie, visare. Accentuează cooperarea, bunăvoința reciprocă. La celălalt pol se află *kwakiutle*, care prezintă o personalitate tipic dionisiacă. Spre deosebire de zuni, *kwakiutle* este caracterizat prin asertivitate, individualism, agresivitate. Relațiile lor sunt tensionate, bazate pe neîncredere și suspiciune, pe rivalitate. Sunt persoane dure, egoiste, pornite pe ceartă. Aceste profiluri nu au explicația nici în datul biologic al respectivelor populații și nici prin libera lor opțiune, ci prin profilul sistemelor social-culturale. Dacă cineva se naște într-o colectivitate zuni, va deveni un zuni; dacă dimpotrivă s-a născut într-o colectivitate *kwakiutle*, atunci nu poate să evolueze decât ca un *kwakiutle*. Aceste tipuri de diferențe nu pot fi însă explicate strict, rigid doar în perspectiva culturalistă descrisă mai înainte. Nu există norme, modele culturale care să se reproducă automat, mecanic într-o măsură clară: dimpotrivă, dacă cei din jur sunt calmi, binevoitori etc. și cel care trăiește în acea colectivitate, prin imitare, devine la fel. Fără a nega mecanismul însușirii, al asimilării modelelor comportamentale din exterior, explicația pare neconcludentă. Agresivitatea și suspiciunea *kwakiutle* nu reprezintă elemente necesare ale partituri lor, având rațiunea lor (funcția) de a exista în ansamblul vieții sociale. Ele apar mai degrabă ca efecte inevitabile, dar nu intenționate, funcționale sistemului de organizare. Conceptul de personalitate de bază intenționează să dezvăluie tocmai asemenea mecanisme mai profunde ale genezei personalității colective.

Conceptul își are originea în psihanaliză și reprezintă o încercare de a o utiliza (psihanaliza) în antropologie. O idee de bază a psihanalizei este aceea că varietatea existenței umane este rezultatul impactului procesului de

socializare, de învățare a normelor sociale, asupra proceselor organice, biologice. „Copilul este părintele omului” îi plăcea lui Freud să spună. Tot ceea ce omul este la maturitate, profilul și dinamica presonalității noastre își au originea în primele experiențe ale copilăriei, în procesul de socializare timpurie. Comportamentul celor din jur, al părinților în mod special, interferează cu activitatea instinctuală a copilului, generând *neintenționat*, structuri psihice durabile. Frustrările se fixează, complexe se înrădăcinează în inconștientul nostru, mângâierile sau interdicțiile devin matrice a stărilor de spirit ale maturului. Prin anii '30, unii antropologi americani au fost atrași de utilizarea acestei teorii pentru a explica diferențele nu între indivizi, ci între colectivități, deosebiriile dintre tipurile de personalitate asociate cu o colectivitate sau alta. Personalitatea de bază, în concepția lui Kardiner, reprezintă modul de a fi, comun membrilor unei colectivități, caracteristicile pe care le putem regăsi cu o mare frecvență în respectiva colectivitate formând sâmburele constant al diversității de manifestări individuale. Ea reprezintă, raționează mai departe antropologul american, produsul neintenționat al unui anumit tip de socializare. Fiecare colectivitate se caracterizează prin anumite practici educative. Aceste practici educative au consecințe mult mai profunde decât suntem tentați să credem la prima vedere asupra profilului personalităților caracteristic respectivei colectivități. Ele sunt factorul responsabil de o anumită personalitate de bază. *Zunii*, de exemplu, sunt caracterizați prin grijă și dragoste pentru copii; dorința de a satisface necesitățile copilului și respect pentru personalitatea lor; atitudine caldă, afectuoasă. Copiii astfel crescuți vor avea o personalitate, la rândul ei, echilibrată, înclinată spre afecțiune, lipsită de tensiuni și frustrări care generează agresivitate. Ei nu vor cunoaște nici complexul vinovăției și nici nu vor fi tentați spre o afirmare agresivă, competitivă față de ceilalți. Însuși universul în care trăiesc va fi gândit la maturitate ca un univers armonios, populat de forțe supranaturale binevoitoare.

Desigur, atitudinea față de copii a *kwakiutle* se caracterizează prin indiferență, agresivitate, capriciu. Mamele îi lasă pe copii să plângă, fiind puțin interesate în satisfacerea necesităților acestora de hrană, curățenie, mângâiere. Afecțiunea față de copii este mai mult o excepție decât o regulă. Un asemenea tip de educație generează o personalitate specifică: asertivă, egoistă, dezechilibrată, bântuită de frustrări și complexe. Universul *kwakiutle* este perceput a fi profund ostil, capricios, populat de zei malițioși, bunăvoința fiind o excepție.

Personalitatea de bază reprezintă, în această perspectivă, un nivel distinct de cel al organizării sociale. Este un *produs* al impactului ei asupra bazei biologice a vieții umane, iar nu un element component organic, logic,

funcțional al acestuia. Viața umană pare a avea mai multe etaje interdependente, dar distincte. La un pol, viața biologică cu logica sa; la celălalt pol societatea dirijată de un alt tip de logică; iar la mijloc, rezultatul interferării social/biologic, ceea ce Kardiner desemna prin termenul de personalitate de bază. Această poziție poate fi extinsă. Fiecare poziție socială, rol social, pe lângă cerințele proprii, are un efect secundar asupra vieții sale, generând produse care nu sunt incluse în logica sa. Personalitatea de bază nu reprezintă deci rolul, modelul social impus, ci reacția organismului la acest rol, model. Pe de o parte, avem deci rolul de războinic, judecător, mamă, profesor, cristalizate în logica organizării sociale, iar, pe de altă parte, personalitatea rezultată din interiorizarea acestui rol, rezultat al interacțiunii multiple, la nivelul individului, dintre diferitele roluri, cerințe, inclusiv propriul organism biologic. Rolul de călugăr implică cerințe de genul: renunțarea completă la viața socială și personală, trăirea exclusivă în logica vieții religioase dedicată credinței, cultivarea spiritului și abandonarea trupului. Am greși însă, dacă am confunda personalitatea călugărului cu totalitatea acestor norme incluse în rolul de călugăr. Personalitatea sa, pe lângă aceste cerințe interiorizate într-o măsură mai mică sau mai mare este compusă totodată din reacțiile organismului frustrat, al necesităților ignorate și stăvilite, din mecanismele de apărare și de adaptare la noul sistem de viață. Ea este compusă nu numai din jertfă, spirit purificat, dăruire, dar și din frustrare, dorință reprimată, din tentație refulată; și bineînțeles din reacțiile rolului la toate aceste reacții primare: penitență, posturi, autoflagelare etc. Viața călugărului nu este niciodată o simplă reproducere a regulilor și perceptelor mănăstirești, dar totodată și reacția individului uman, în deplinătatea componentelor sale la aceste cerințe. Personalitatea sa nu poate fi deci analizată doar dintr-o perspectivă strict sociologică – statutul și rolul său în cadrul unei anumite organizații sociale, ci și dintr-o perspectivă psihologică și chiar biologică menită să evidențieze multiplele interferențe, la nivelul individului, ale multiplelor roluri pe care le îndeplinește, reacțiile organismului său la modul de viață pe care societatea îl impune.

Ideea de personalitate de bază, dincolo de profilul pe care Kardiner i l-a dat (efectul practicilor educative asupra organismului uman), evidențiază un palier al existenței umane care nu poate fi ignorat. Viața socială nu reprezintă un etaj pur și simplu supraadăugat celui biologic. În realitate ele interferează multiplu, modificându-se reciproc. Biologicul reacționează la ordinea socială, după cum, ordinea socială nu poate să nu ia în considerare logica biologicului. În relațiile dintre social și biologic nu există numai armonie și concordanță, dar și tensiuni și conflicte.

Perspectiva etică. Perspectiva sociologică și cea antropologică evi-

dențiază sursa exterioară a variației existenței umane. Omul, trăind în diferite condiții sociale, va avea o existență diferită. Fie că este vorba de diferențe de rol social, sau de personalitate de bază, condițiile sunt responsabile de pluralitatea orientărilor umane. Ne putem întreba dacă nu există și o sursă interioară a pluralității umane. Dacă nu și individul uman este un factor inițiator de variație. Perspectiva etică explorează tocmai o asemenea dimensiune. Omul este totodată un sistem, activ și deschis care în aceleași condiții poate evolua, în funcție de propriile sale opțiuni, pe căi diferite. Nu există o singură logică umană, cea impusă de condițiile exterioare, ci o pluralitate de premise și raportări logice, între care opțiunea personală poate opera. În limitele parametrilor stabili ai timpului și locului în care trăiesc, oamenii pot să-și orienteze viața pe căi distincte. În condiții de oprimare, cineva poate opta pentru acceptarea și adaptarea la oprimare sau dimpotrivă pentru a lupta împotriva acesteia, pentru refuzul aservirii. O persoană poate să-și orienteze viața după idealul lui „a avea”: acumularea de cât mai mulți bani, de cât mai multe bunuri – „cea mai frumoasă casă”, „cea mai frumoasă mașină”, „cea mai scumpă îmbrăcăminte”; o altă persoană își poate orienta efortul spre îmbogățirea lumii sale interioare, prin cunoaștere, artă; o alta, în fine, se concentrează pe viața de familie, în timp de altcineva este interesat în mod special de putere, influență, de dominare asupra celorlalți. Fiecare din aceste moduri de viață își are propria sa logică, structura sa, generând existențe umane foarte diferite. Ele pot fi în mod egal posibile în anumite condiții sociale particulare. Optând pentru o cale, omul optează implicit pentru un mod de a fi. Din acest punct de vedere, viața omului nu poate fi considerată a avea o structură unică impusă de condiții, ci mai degrabă ea reprezintă un pachet de posibilități. Care dintre ele va fi realizată depinde nu numai de condiții, dar și de opțiunile personale. Și în această alegere, înțelepciunea, atât cea individuală, cât mai ales cea acumulată cultural prin meditația a numeroase generații, are un rol de prim ordin. Înțelepciunea reprezintă un factor, interior de data aceasta, care își aduce determinismul său în alegerea și construirea unui anumit tip de viață.

ANDRIEȘ C. LUCIAN
Nr **2545**
Biblioteca Personală

PSIHOLOGIA UMANISTĂ. ANTECEDENTE* FILOSOFICO-ȘTIINȚIFICE

I. Reacții la psihologia tradițională

Secolul XX, în special perioada de după primul război mondial, a marcat o dezvoltare masivă și rapidă a psihologiei ca domeniu distinct, ca știință. Evoluția acesteia a urmat inițial „pattern”-ul oricărei științe: pentru a putea înțelege fenomenele complexe din câmpul său de studiu era nevoie mai întâi a se înțelege fenomenele simple, elementare. Dacă luăm, spre exemplu, un manual de psihologie, în care, după cum se exprima Th. Kuhn, regăsim paradigma actuală a acestei științe, vom observa că atenția este acordată aspectelor simple, elementare ale psihicului uman: senzație, percepție, memorie, gândire etc. Rareori putem întâlni, și asta doar la nivelul unei abordări de abia schițate, procese și sentimente psihice mai complexe ca idealuri, aspirații, dragoste, autorealizare, fericire etc. Dacă din punct de vedere al strategiei de dezvoltare a științei acest lucru este normal, din punctul de vedere al așteptărilor pe care oamenii și le formulează în legătură cu explicațiile riguroase științifice ale complexității psihicului uman, o asemenea situație este dezamăgitoare. Probleme care sunt pentru om vitale: sensul vieții, fericire, valoare, ideal uman, afirmare, alienare, înțelegere mutuală etc. nu-și găsesc în stadiul actual al științelor omului, al psihologiei, instrumentele necesare înțelegerii și soluționării lor.

În contactul omului cu aceste teorii există o continuă sursă de insatisfacție și deci o presiune nemărturisită direct dar exercitată real asupra specialiștilor de a aborda acele aspecte ale vieții umane care, indiferent de gradul lor de complexitate, sunt cruciale pentru viața omului contemporan. Se prefigurează astfel o întrebare care apare pregnant în variate forme și în diferite contexte teoretice: nu este posibilă o modificare a strategiei științelor despre om în general, a psihologiei în special, care să fie mai adaptată exigențelor practicii omului contemporan? Mai precis, nu este posibil a se aborda frontal fenomenele psihice de înaltă complexitate simultan cu cele simple? Este posibilă oare o modalitate de investigare științifică a celor dintâi în condițiile în care nu avem încă o înțelegere totală a celor din

urmă?

Pe acest fundal este necesar să luăm în considerație și o anumită criză, nu numai de ordin teoretico-științific dar și de ordin uman, a celor două mari orientări existente în psihologia tradițională (acest lucru este în special valabil pentru psihologia americană dar nu numai pentru ea): *freudismul* și *behaviorismul*.

Meritul istoric al *freudismului* a constatat în ruptura hotărâtă cu tradiția fiziologistă și punerea bazelor unei psihologii calitative. Fenomenele psihice au devenit obiect direct al investigației chiar dacă puține lucruri erau cunoscute despre baza lor fiziologică. O gamă extrem de largă a manifestărilor psihice a intrat în sfera cercetării: de la visuri, lapsusuri, aspecte ale vieții cotidiene, până la cele mai înalte manifestări spirituale cum sunt cele legate de artă. Pe lângă contribuția teoretică însemnată a freudismului (el a elaborat un număr impresionant de mare de concepte care la ora actuală sunt curent utilizate în psihologie) nu trebuie ignorată nici contribuția decisivă la întemeierea unei terapii psihologice propriu-zise. Psihanalistul a reprezentat primul specialist care a utilizat tehnici strict psihologice iar nu biochimice în tratarea bolilor mentale. Terapeutica psihologică modernă datorează enorm experienței freudiste în special, celei psihanalitice în general. Terapia psihanalistă a dezvoltat ideea de reconstrucție a normalității psihice unde pacientul este cel care joacă un rol activ. Psihanalistul furnizează doar oportunități unei autocunoașteri de sine și pe această bază a regândirii proprii vieți psihice. Este de notat de asemenea contribuția psihanalizei la o reorientare importantă în sistemul de valori al culturii de tip occidental. După o perioadă lungă de ascetism întruchipat în numeroase „pattern”-uri culturale cu rol inhibitiv și frustrant pentru individ, freudismul a impus o reconsiderare a raportului dintre corp și spirit. Corpul uman a fost reabilitat, pus în drepturile sale. A fost recunoscută și promovată importanța necesităților biologice fundamentale ale omului, exercitându-se în acest sens presiuni orientate spre modificarea unor mentalități referitoare la comportamentul uman biologic și în special la cel sexual.

În ciuda popularității încă mari a curentului freudist, modul său teoretic s-a erodat mult în ultimele decenii. Se poate spune că psihanaliza, cel puțin cea de tip clasic freudist, a fost deja trecută în arhiva psihologiei. Ultimele ei rămășițe au continuat să supraviețuiască în *practica* încă a unui număr important de psihanaliști.

Modelul freudist, dincolo de dificultățile sale strict științifice, a fost ținta și a unor critici mai generale pe care le-am putea numi „umaniste”. După primul șoc produs de schimbarea cadrului de analiză a comportamentului și personalității individului, mulți au constatat că există numeroase

* Elena Zamfir, „Cultura relațiilor interpersonale”, Ed. Politică, București 1982, p. 31-55

nepotriviri între modelul freudist al omului și imaginea pe care acesta și-o face despre el însuși în diferite sfere ale reflecției spirituale: filosofie, artă, morală etc.

Criticile „umaniste” la adresa freudismului ar putea fi rezumate în următorul fel: subliniind pe bună dreptate apartenența omului la regnul animal, importanța corpului și a nevoilor biologice, freudismul a tins să reducă complexitatea existenței umane la baza sa biologică, punând deseori în centrul sistemului uman *instinctul sexual*. Este de asemenea cazul lui Adler care căuta în *inferioritatea* fizică cauza fundamentală a multora dintre patologiile psihice. Pornind de la necesitățile biologice, de la instinct, interpretările date unor fenomene psihologice complexe caracteristice existenței umane par a fi inacceptabil de simplificatoare. Este exemplul încercărilor de explicație freudistă a artei, a idealurilor umane în general: omul este privit fundamental ca o ființă umană care are nevoie de tratament. Multe dintre manifestările specifice condiției umane tind a fi interpretate ca expresii simbolice ale unei frustrări biologice esențiale, a traumelor produse în procesul socializării cât și a structurilor socio-culturale considerate ca represive din punct de vedere biologic. Nu este întâmplător că freudismul a accentuat activitatea de tratament, de recuperare a patologiilor psihologice, fiindu-i absolut străin procesul de dezvoltare umană. Charlotte Bühler, una dintre întemeietoarele psihologiei umaniste, formula această estimare în următorii termeni: „Atât Freud cât și Adler ca psihiatri căutau să explice mintea omului pornind dintr-o perspectivă fundată pe boală, în timp ce noi ca psihologi umaniști am ales mintea sănătoasă ca punct de plecare”²³.

Curentul behaviorist reprezintă o cu totul altă abordare decât cel psihanalitic freudist. Accentul este pus pe comportament și pe factorii obiectivi care-l determină. Atitudinea antisubiectivă este aproape ostentativă. Psihologul behaviorist consideră că singura realitate umană ce reprezintă un obiect legitim de cercetare este comportamentul obiectiv așa cum poate fi el observat, înregistrat, măsurat, în timp ce subiectivitatea apare ca un fel de epifenomen. Ea este lipsită de autonomie ontologică, un fel de umbră platonicească a comportamentului obiectiv și din această cauză complet neinteresantă pentru cercetător. Omul este astfel conceput ca un mecanism în care comportamentul reprezintă mereu un răspuns la stimulii exteriori. Unul dintre cei mai faimoși reprezentanți ai behaviorismului, S. Skinner, a exprimat această poziție într-o manieră netă, într-un eseu filosofic de mare popularitate, *Dincolo de libertate și demnitate*. Comportamentul uman este riguros

²³ Charlotte Bühler, *Humanistic Psychology as a Personal Experience*, în „Journal of Humanistic Psychology”, vol. 19, nr. 1/1979, p. 5-21

determinat. Omul de știință nu poate accepta nici un „joc” al întâmplării în funcționarea mecanismului implacabil al determinării comportamentului.

Dacă behaviorismul a contribuit substanțial la înțelegerea unor procese obiective de determinare a comportamentului uman pe baza cărora s-au elaborat chiar tehnici destul de eficace de schimbare a acestuia, el a apărut în ultimul timp a fi o abordare mult prea unilaterală și deformată. De aceea, din perspectiva psihologiei umaniste câteva critici globale pot fi formulate și aici:

- În primul rând, eliminarea programatică, odată cu subiectivitatea, a unor componente cruciale pentru condiția omului contemporan privind sensul vieții, idealul, valoarea umană etc.

- Imaginea omului mașină propusă de behaviorism contravine total realității umane. Existența sa nu pare a fi integral determinată de factori exteriori, ea nu este un sistem pasiv, lipsit de inițiativă, neintenționată, ci dimpotrivă un sistem activ, cu o importantă marjă de libertate de a se autodefini, autocontrola, autodezvolta, autodepăși, ca personalitate distinctă. Din această cauză, omul se consideră responsabil de tot ceea ce face.

- Behaviorismul tinde către o practică apreciată de mulți teoreticieni ca fiind constrângătoare, manipulativă și deci total imorală. Modelul ideal de societate care se desprinde din această practică este unul tehnocratic, o societate „robotizată” în care individul este programat și controlat de forțe exterioare lui.

Ca rezultat al totalei insatisfacții față de vechile tipare psihologice de a privi atomist, mecanicist sau reduționist comportamentul și personalitatea umană, a apărut o însemnată presiune spre abordarea în câmpul științelor despre om, în planul filosofiei și cu mijloace tipic științifice, a problematicei umane ignorate și care este înalt relevantă uman. Această stare de fapt reprezintă una din cauzele apariției „psihologiei umaniste” care s-a afirmat, după cum apreciază Maslow, ca „o a treia forță” în psihologia și cultura americană, primele două fiind socotite psihanaliza și behaviorismul. Noua orientare a primit denumirea de umanistă din două motive esențiale. În primul rând unul referitor la obiectul său de cercetare: omul privit în complexitatea aspectelor lui esențiale și specifice. Psihologii, teoreticienii, filosofi care se înscriu în această orientare își pun programatic ca temă de studiu „profundzimile” aspectelor multiple ale vieții psihice cele mai semnificative uman. În al doilea rând, din cauza orientării ei explicite care nu se vrea o descriere neutră, indiferentă a realității umane ci una angajantă, în ultimă instanță, un instrument al omului contemporan în vederea propriei sale construcții și reconstrucții. De aceea, ea depășește cu mult granițele psihologiei ca știință, făcând apel direct la o teorie filosofică generală, spri-

jinită însă și construită în prelungirea datelor științifice umane și sociale.

Ca intenție, psihologia umanistă nu dorește crearea unei paradigme alternative la psihologiile existente; ea se „gândește” mai mult a fi complementară acestora. Pronunțându-se împotriva dihotomiilor de tip profreudism – antifreudism, probehaviorism – anti-behaviorism, același Maslow, care de fapt a adus contribuția cea mai activă, decisivă la construirea noii orientări psihologice umaniste, se caracteriza pe el însuși astfel: „Eu sunt freudian și sunt behaviorist și sunt totodată și umanist”²⁴. Desigur că asemenea declarații de principiu trebuie luate cu multă prudență.

În fapt, dacă am analiza „paradigmele” celor trei orientări psihologice, am găsi prea puține canale de comunicație și mult mai mult, ca să utilizăm termenul lui Th. Kuhn, incomensurabilitate. În momentul de față nici nu poate fi vorba de o sinteză a acestor trei „paradigme”.

2. Surse filosofice: fenomenologia și existențialismul

Nu este surprinzător faptul că noua psihologie umanistă, datorită problematicei umane larg abordate, și-a găsit rezerve importante și motive serioase de inspirație mai mult în gândirea filosofică decât în știința psihologică propriu-zisă. Deși există o mulțime de surse teoretice și filosofice care și-au adus contribuția la constituirea acestei orientări, aportul cel mai prețios și substanțial îl au cele două mari curente filosofice de larg răsunet: fenomenologia și existențialismul. Într-un fel, aceste teorii filosofice sunt ele însele complementare. Ambele își propun să aducă în centrul meditației filosofice omul în subiectivitatea sa, accentuând în mod special pe problemele conștiinței umane și a specificului ei. În fapt, fenomenologia este mai puțin un sistem filosofic coerent cât un program riguros metodologic de analiză a conștiinței umane. La rândul său, existențialismul, nemulțumit de caracterul abstract, general al abordării problematicei umane din perspectiva filosofiei tradiționale, a încercat o recentrare dramatică a reflecției asupra condiției umane prezentă în unicitatea și concretitudinea sa. Nu este întâmplător faptul că existențialismul a apelat în mod direct la metoda fenomenologică pentru a realiza obiectivul propus (vezi Heidegger, Sartre, G. Marcel). Prin deschiderea spre problematica concretă a omului, prin orientarea explicită spre subiectivitatea acestuia, în condițiile în care atât științele umane cât și filosofia timpului era tentată spre o abordare *universalistă* (unde omul cu problemele sale concrete nu-și putea găsi locul decât în mod vag și margi-

²⁴ Charlotte Bühler, *Phenomenological, Existential and Humanistic Psychology*, op. cit., p. 118

nal) este lesne de înțeles de ce fenomenologia și existențialismul au avut un larg impact asupra tuturor disciplinelor spirituale. În acest context, omul este destinat să ocupe o poziție privilegiată, începând cu arta, literatura în special și sfârșind cu sociologia, psihologia sau psihiatria.

Chiar întemeietorul fenomenologiei, Edmund Husserl, a avut o serioasă pregătire psihologică. În operele sale el a făcut numeroase sugestii de utilizare a metodei fenomenologice în practica acestei discipline. În anii '30 și '40, ideea aplicării metodei fenomenologice în psihologie și psihiatrie a prins rapid teren în Europa, extinzându-se din Germania în Franța și Anglia. Prin această filieră apare apoi în S.U.A. psihologia umanistă. Începe să se vorbească aici tot mai mult de o „psihologie fenomenologică”. Cu toate acestea, de abia în anii '40 fenomenologia pătrunde în S.U.A., găsiind aici receptivitate specială din partea multor psihologi și sociologi.

Nu vom insista aici asupra descrierii fenomenologiei ca filosofie, ca mod de a privi realitatea umană, ci ne vom opri doar asupra acelor caracteristici care au făcut din fenomenologie o sursă metodologică importantă pentru psihologia umanistă.

Specific fenomenologiei este o recentrare semnificativă a interesului în cunoaștere în general, în cunoașterea faptelor de conștiință în special. E. Husserl definea „fenomenele” ca „obiecte experimentale” care există în conștiința noastră. Fenomenologia se impune ca o laborioasă metodă de cercetare sistematică a conștiinței. Ea încearcă să elaboreze tehnici de descriere riguroasă a experienței umane, de exploatare a faptelor de conștiință, atât a „actelor conștiinței” cât și a „conținuturilor conștiinței”: percepții, sentimente, emoții, imagini, idei, motive, dorințe etc. După cum afirma Michael Wertheimer, influențele filosofice ale fenomenologiei și ale existențialismului s-au făcut simțite direct în psihologia modernă: „Psihologia existențialistă și psihologia fenomenologică, printre altele, reprezintă încercări de a deschide un vast și crucial moment de viață cu un punct de vedere al eliberării potențialului uman pentru maximă autorealizare”²⁵. Punându-se explicit întrebarea cum și unde sunt fondate datele sau procesele de conștiință, se aduce în discuție mecanismul complex de intercondiționare a lumii obiective cu cea subiectivă a universului conștiinței, a gândurilor cu realitatea exterioară. Ceea ce interesează pentru analiza de față este ideea referitoare la puntea de comunicare între cele două lumi relativ distincte. Perspectiva cognitivă antrenată aici este întregită de una *etică* și *emică*. Cele din urmă corelează domeniul gândirii cu cel al realității prin raportare la finalitățile

²⁵ Michael Wertheimer, *Humanistic Psychology and the Humane but Tough Minded Psychologist*, în „American Psychologist”, August 1978

practice ale comportamentului uman condus însă de valori, principii, norme, reguli cultural constituite. În acest cadru s-au preluat tehnici de cercetare, concepte, instrumente teoretice din teorii filosofice și științifice existente. În centrul atenției însă este pus conceptul de „intenționalitate”. El indică gradul de orientare a conștiinței către ceva, apropiindu-se astfel de lumea lucrurilor înconjurătoare. De fapt, intenționalitatea aici poate juca și rolul firului conducător al comportamentului uman: „Nu există dragoste fără cineva iubit, dorit, nu există ură fără un obiect al ei, nu există speranță fără o lume care să promită etc.”²⁶ Conceptul de intenționalitate, cu o altă semnificație în filosofia scolastică, a fost utilizat de Brentano și C. Stumpf în studiul subiectivității umane, a proceselor de conștiință. Aceștia au pornit de la latura orientală, finalistă a conștiinței, dându-i un rol însemnat în analiza specificului ei. Studiile lor l-au influențat în mod direct pe fondatorul fenomenologiei. Ch. Bühler este adeptă și ea a deschiderii teoretice pe care acest concept îl realizează în cercetarea subiectivității: „Intenționalitatea apare ca suflet al persoanei înseși și motivației sale...”. Fenomenologia lui Husserl refuză distincția dintre „conștiință” și „lucruri”, pentru a pune în evidență doar raportul dintre ele... Conștiința care vizează un obiect (lumea văzută și simțită de om) – o contopire în prezența simultană a lucrurilor și conștiinței pe care Husserl o numește „intenționalitate”²⁷. Desigur că studiul intern al experienței trăite deseori ne pune în prezența unui univers complex, contradictoriu, nestructurat și chiar derutant. Pe de o parte, el apare plin de profunzimi dar și de naivități, plin de semnificații conștiente pentru individ dar și de intuiții spontane, nebănuite, cu o logică implacabilă a motivațiilor dar și cu o orientare inconștientă a emoțiilor și afectelor noastre. Tocmai aceste aspecte au fost utilizate din plin de noile orientări umaniste care aveau drept scop înțelegerea complexității naturii subiective a omului în multiplele ipostaze ale vieții cotidiene. Alături de acest concept al intenționalității, psihologia umanistă s-a sprijinit mult și pe conceptul de „interioritate” din filosofia lui Kierkegaard; „Pentru reflecția subiectivă, adevărul devine un fapt al apropierii, al interiorității, al subiectivității; și gândul trebuie să probeze mai mult și mai mult în adâncul subiectului și subiectivității sale”²⁸. Acest tip de ontologie prezintă foarte mare interes pentru scopurile urmărite de cercetările psihologiei umaniste. După cum sintetic le prezenta Joe Edward Morris, ele se referă la „accentul pe persoană ca un model important

²⁶ *Phenomenological, Existential and Humanistic Psychology*. op. cit., p. 8

²⁷ Charlotte Bühler. *Humanistic Psychology as a Personal Experience*. op. cit.

²⁸ Joe Edward Morris, *Kierkegaard's concept of Subjectivity and Implications for Humanistic Psychology*, în „Journal of Humanistic Psychology”, vol. 19, nr. 3/1979

al sinelui individual și al unicității umanului; la un model teoretic pozitiv al persoanei ca activă, liberă, responsabilă și angajată într-un proces constant al devenirii; la o teorie a cunoașterii bazată pe relații experimentale «la» și «cu» realitatea; la sinele ca suflet central al persoanei; la intenționalitate ca bază a autodescoveririi; la valori orientate spre scopuri de viață ca auto-actualizarea, transcendența; la creativitate ca o caracteristică universal umană”²⁹.

În acord cu Carl Rogers, unul din teoreticienii și practicienii relațiilor de grup care semnifică esența orientărilor de psihologie umanistă se poate spune că „în principal, psihologia umanistă a incorporat teoriile despre subiectivitate în două modalități: a. în justificarea abordării lor spre o nouă definiție a științei omului, a cărei origine este desigur în matricea imediatității experienței personale subiective; b. în înțelegerea persoanei ca *subiect* sau *sine* (ce sunt eu real, cum pot eu să ajung la profunzimile sinelui? cum pot eu să devin eu însumi?)”³⁰.

Pe lângă aceste elemente de contact ale filosofiei fenomenologice și existențialiste cu orientările psihologiei umaniste sunt și multe alte aspecte care le separă și le dau un drum diferit. Tipul de epistemologie implicat de psihologia umanistă are analiza subiectivității ca privilegiată, nu în sine, ci în procesul de autodescoverire și autodezvăluire a individului în raport cu ceilalți. Rolul subiectivității în procesele de formare și structurare a grupului este esențial aici. Omul are nevoie de descoperirea propriilor lui potențe interioare nu pentru a se manifesta el însuși ca personalitate distinctă, izolată, ci pentru a putea coopera și înțelege mai bine pe ceilalți. Resursele adânci ale esenței umane sunt puse în valoare doar prin confruntări succesive în experiența zilnică a relațiilor dintre indivizi. Ca o normă de bază ce guvernează analiza aici este cea a *reciprocității* umane. De aceea, tehnicile fundamentale utilizate în experimentele legate de calitatea relațiilor interpersonale sunt centrate pe imperativul „aici și acum”. Experiența care are valoare este doar cea prezentă, care solicită individul să participe la cunoașterea și descoperirea vieții sale. Meritul cel mai important legat de această centrare îi revine lui Carl Rogers.

Fenomenologia pornește de la o schimbare fundamentală de optică în cercetare. M. Ponty descrie în următorii termeni această perspectivă fenomenologică: „întregul univers al științei este construit pe lume în calitatea ei de experiență directă ; și dacă vrem să definim riguros obiectul științei, înseși trebuie să începem cu reconsiderarea experienței fundamentale a lu-

²⁹ *Ibidem*

³⁰ *Ibidem*

mii în care știința este o expresie a ei de ordin secund³¹. În termeni mai tranșanți, psihologul fenomenolog Robert M. Mac Leod într-un provocator studiu intitulat *Concepția newtoniană și darwinistă a omului și unele alternative*, publicat în 1970, consideră fenomenologia ca o provocare fundamentală la concepția științifică tradițională despre om și despre relațiile lui cu lumea. Diferența dintre cele două perspective e următoarea: „omul de știință tradițional începe cu presupuziția că omul este o parte a lumii, fenomenologia începe cu cercetarea experienței în care lumea este o parte”³². Experiența trăită, imediată, reprezintă obiectul privilegiat al fenomenologiei. Subiectul este în acest caz într-o poziție specială față de obiectul său: el poate intui printr-un contact direct, imediat, realitatea. Spre deosebire de psihologia tradițională care se ocupa de comportamentul obiectiv sau de efectele materiale ale proceselor psihologice, fenomenologia propune o explorare calitativă a experienței umane în general, a subiectivității ca realitate definitorie pentru om în special. Ea nu exclude alte abordări ci se consideră complementară acestora. Se deschide posibilitatea sau cel puțin făgăduiala cercetării directe a celor mai complexe fenomene psihologice la care psihologia tradițională cu metodele ei nu avea acces. Unii teoreticieni consideră abordarea fenomenologică doar ca o „propedeutică” a psihologiei, o analiză inițială, capabilă a ajuta la formularea mai bună a problemelor ce urmează a fi investigate cu o pluralitate de instrumente teoretice și metodologice.

Fenomenologia a orientat cercetarea psihologică în câteva direcții de mare interes: a subliniat importanța abordării holistice a conștiinței împotriva vechiului asociaționism; a pus accentul pe structura conștiinței, influențând astfel psihologia gestaltistă; a introdus ideea de intenționalitate cu semnificațiile ei majore pentru subiectivitatea umană.

Dacă ne gândim că cele mai caracteristice manifestări ale existenței umane – aspirații, valori, idealuri, intenții – își găsesc mai mult o realitate subiectivă decât una obiectivă, înțelegem de ce fenomenologia, dezvoltând o metodologie de descriere și explorare sistematică – chiar dacă uneori superficială –, a fenomenelor subiective, a putut stârni interesul unor teoreticieni și psihologi de prestigiu. Reacția era de așteptat. Behaviorismul nega complet caracterul relativ autonom al realității subiective, proclamând ostentativ eliminarea subiectivului din sfera de preocupări a psihologiei. Freudismul, deși a dezvoltat o amplă metodologie de analiză a subiectivului, îl considera pe acesta ca o realitate secundă, sediul cel mai adesea al autoiluziilor, al manifestărilor deghizate, al impulsurilor instinctuale refula-

te. Conștiința umană nu era considerată în mod pozitiv. Ea reprezenta mai mult forme mascate ale vieții instinctuale. Fenomenologia, pe drept cuvânt, cerea o reconsiderare totală a subiectivității. Conștiința este o parte constitutivă a existenței umane, ireductibilă la datul biologic. Ea are o semnificație în sine care trebuie descifrată, nefiind un simplu mijloc de acces către viața biologic-instinctuală. Nu discutăm aici implicațiile puternic idealiste ale fenomenologiei. De fapt, nu acestea au influențat noile orientări psihologice umaniste. Avem în vedere doar apelul făcut la reabilitarea importanței subiectivului ca expresie esențială a esenței umane. Ignorarea acestuia înseamnă în fapt o simplificare excesivă a existenței umane, eliminarea din câmpul preocupărilor a unora dintre cele mai specifice caracteristici ale omului. Putem astfel afirma că nu sistemul filosofic fenomenologic, cu toate semnificațiile sale de tip idealist, așa cum s-a constituit în atmosfera spirituală a Germaniei de la începutul secolului nostru, a influențat orientările psihologiei umaniste, ci metoda fenomenologică cu accentul dramatic pus pe aprecierea subiectivității ca domeniu existențial independent, cu realitate fundamentală pentru om, ca un statut ontologic de sine stătător.

Filosofia existențialistă a influențat într-o altă direcție psihologia umanistă. Nu atât ca metodă (care este în primul rând fenomenologică) ci ca atitudine generală față de om și receptivitate crescută la problematica lui. În acest sens, doar o parte din optica generală a filosofiei existențialiste a avut răsunet în psihologia umanistă. Dramatismul, împins până la tragedie, specific contextului socio-cultural al Europei dintre cele două războaie și imediat după, nu a avut nici un ecou direct în orientarea psihologică și în mod special în cadrul socio-cultural al Americii în ultima parte a primei jumătăți de secol. Nu trebuie deci să ne așteptăm să regăsim în psihologia umanistă actuală temele concrete, unele din ele devenite desuete, ale existențialismului german și în special ale celui francez. Ideea absurdului, de exemplu, centrală pentru existențialismul francez, este complet străină noilor orientări umaniste. Mai degrabă am putea spune că existențialismul a influențat prin anumite accente pe care le-a pus în analiza multiplelor ipostaze ale omului concret, în viața lui de zi cu zi, prin anumite perspective definitorii pentru om pe care le-a deschis și a căror importanță umană au demonstrat-o, iar nu prin spiritul său teoretic și ideologic propriu-zis.

Ca și fenomenologia, existențialismul a accentuat, cu și mai multă forță de convingere, importanța subiectivității umane concrete. Filosofia tradițională, ca de exemplu cea hegeliană, avea o viziune raționalistă asupra omului. Tipică pentru om era considerarea conștiinței într-o formă abstractă, mai mult teoretică. Important este *ceea ce știe omul*. Raționalitatea este definită într-un context general, abstract. Pentru existențialiști, omul este o

³¹ *Phenomenological, Existential and Humanistic Psychology*, op. cit., p. 41

³² *Ibidem*, p. 53

ființă concretă, definită în multiple situații de viață. Semnificativ este deci modul în care el trăiește, gândește, simte afectiv situația sa particulară de viață. Omul în general este înlocuit astfel cu omul-în-situație, cu problemele lui multiple ce se degajă „aici și acum”. Este firesc ca această viziune să caute a explora viața cotidiană a omului, relațiile sale concrete cu ceilalți și cu el însuși. Perspectiva însăși se modifică. Existențialismul încetează a privi omul din exterior, în mod obiectiv. El îl vede din interiorul profunzimilor sale subiective. Omul este în primul rând așa cum se definește el însuși. Este totalitatea raportărilor sale interioare la situațiile lui de viață.

O altă idee cu rezonanță pentru orientările noi umaniste a fost aceea a libertății umane. După existențialiști, omul este liber în mod absolut; el își poate alege fără ca nimeni să-i poată constrânge propria sa esență; „omul este ceea ce se face”, rezultatul alegerilor sale. Accentuarea libertății ca o caracteristică fundamentală a existenței umane are implicații adânci aici. În primul rând, libertatea poate fi gândită ca autonomie a omului în raport cu forțele exterioare. Omul este propriul său *proiect*. De aici, psihologia umanistă va dezvolta întreaga sa teorie asupra formării individului pe linia autoconstrucției sale. În al doilea rând, omul este autonom și în raport cu propriul său trecut. Fiecare moment reprezintă posibilitatea unei alegeri cu totul independente; continuitatea este ruptă; determinismul rigid al trecutului este suspendat; omul nu este doar istoria sa ci opțiunea sa actuală. Centrarea pe „aici și acum” ca sursă a constituirii umanului va reprezenta o trăsură definitorie a psihologiei umaniste. Tot în această idee se originează posibilitatea de principiu a unei atitudini active a omului față de el însuși în procesul prezent de autoconstituire. Interesant de notat în acest context că accentul pus pe dezvoltarea, creșterea umană, care semnifică un concept cheie al paradigmei psihologiei umaniste, este complet străin existențialismului.

După cum estima Rollo May, autor al unei influente culegeri de studii intitulată semnificativ *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology* (1958) (*Existența: O nouă dimensiune în psihiatrie și psihologie*), „filosofia existențialistă are o marcată deformare din faptul că este expresia unei crize”³³. El se detașează de extremismul unor teze existențialiste ca de exemplu: „afirmarea de către Sartre a umanismului necondiționat, bazat pe o libertate care, prin absolutitatea ei devine lipsită de sens”. Comentând celebra afirmație a lui Sartre „libertatea este existența și în ea existența

³³ Rollo May, *Relation of Existential to Humanistic Psychology*, în Anthony J. Sutich, Miles A. Vich (Eds), *Readings in Humanistic Psychology*. The Free Press, New York, Collier-Macmillan Limited, London, 1969 p. 236-237

precede esența”, el arată că o asemenea poziție exclude complet adevărul, știința și moralitatea³⁴.

Existențialismul a promovat un individualism teoretic. Omul este o persoană unică, dar esența lui se poate afirma izolat. Abordarea teoretică a omului este înlocuită cu cea idiografică. Fiecare om este un eveniment unic, absolut în univers și trebuie luat ca atare. *Individul* reprezintă în el însuși un întreg armonios, izolat, care trebuie înțeles în *unicitatea* sa. Această perspectivă se va regăsi în psihologia umanistă în specificul relației terapeutice dintre psiholog și pacient. Psihologul, psihianalistul, este doar un „consilier”, un „reflector” al gândirii subiective care nu își impune propriile sale scheme de gândire și simțire.

În sfârșit, existențialismul aduce în tratarea omului o altă abordare decât psihanaliza. Dacă psihanaliza pune accentul pe inconștient, existențialismul aduce în prim plan acțiunile conștiente. Omul este „conștiința sa concretă”. Nu instinctul, ci conștiința apare ca o forță interioară puternică, cu o funcție demiurgică.

Filosofa existențialistă și cea fenomenologică au exercitat asupra psihologiei umaniste doar o influență difuză iar nu una de substanță. Acestea au avut un ecou deosebit mai mult prin atmosfera creată în jurul înțelegerii și definirii omului, oferind un anumit climat general din care unele perspective și sugestii au fost selectate în timp ce altele nu. Modelul uman propriu-zis promovat de psihologia umanistă în multe privințe este un elaborat filosofic nou, relativ independent, caracteristic unei noi spiritualități, diferit în mod esențial prin multe elemente de cel conținut în existențialism sau în fenomenologie.

3. Surse științifice

Apariția psihologiei umaniste este un caz tipic de complementaritate în științele umane și sociale. Corpul masiv de cunoștințe acumulat rapid în ultimele decenii în psihologie este considerat de către psihologii umaniști ca fiind valid. Observația că el se referă prioritar la aspectele elementare ale vieții psihice nu este de natură a-i pune în discuție valoarea. Același lucru este valabil și în ceea ce privește „cele două mari religii” ale psihologiei: behaviorismul și freudismul. Contribuția lor a fost substanțială în anumite direcții și după cum am văzut, unii psihologi umaniști o estimează ca o parte componentă a corpului însuși al științei pe care ei vor să o dezvolte în continuare. Și aceasta nu este numai o simplă declarație de principiu ci și un fapt.

³⁴ *Ibidem*

În noua orientare propusă găsim împrumutate în special din psihanaliză concepte și scheme teoretice multiple. Și totuși, practica teoretică a psihologiei umaniste se înscrie alături de practica standard a psihologiei actuale, nereușind să stabilească punți suficient de puternice de continuitate. Situația nu este deloc întâmplătoare. Ea provine din însăși logica profundă a dezvoltării cunoașterii în acest domeniu. Schimbând radical punctul de atac al realității psihice, începând de „sus”, cu fenomenele psihice cele mai complexe, psihologii umaniști se află în situația că nu pot beneficia de acumulările realizate deja în psihologie. Continuitatea este astfel întreruptă și redusă la minimum.

Mai degrabă alte discipline științifice au oferit unele sugestii valoroase. Una dintre sursele cele mai importante și influente a fost cea a psihologiei sociale. Aceasta, într-un anume fel, s-a aflat într-o situație similară cu cea a psihologiei umaniste. Ea a trebuit să abordeze frontal o serie de aspecte complexe ale vieții umane. În mod special, contribuțiile lui Kurt Lewin s-au făcut simțite din plin. Acesta a dezvoltat o nouă perspectivă de abordare numită de el *teoria câmpului psihologic*. Comportamentul uman este funcție de un *câmp de forțe psihic*, complex, actual. Este inclusă aici ideea de *totalitate*, de *configurație* specifică ce depășește granițele psihicului individual³⁵. Prin dinamica grupului însă, psihologia socială a avut o influență directă asupra psihologiei umaniste. *Grupul social* reprezintă mediul fundamental de existență a omului prin care acesta se cunoaște și se definește. Există o logică a grupului social cu patologii și potențialități specifice. Mai ales, la nivelul terapiei, metodele de grup au fost masiv preluate. De asemenea, analizând dinamica de grup, se deschide în mod firesc o perspectivă fructuoasă asupra componentelor superioare ale personalității umane. Pe această linie este semnificativ faptul că psihologia umanistă acordă *relației cu celălalt* un loc fundamental în viața omului de zi cu zi.

De o mare însemnătate în cristalizarea psihologiei umaniste s-a dovedit și un alt domeniu al științei. De data aceasta însă nu teoretic, ci aplicativ; psihologia socială și sociologia organizațiilor. Pornind de la ideea că în dinamica vieții contemporane, organizațiile reprezintă celula de bază, psihologii sociali și sociologii și-au îndreptat masiv atenția către perfecționarea funcționării lor. Ce-i face pe oameni să muncească (motivația muncii), care sunt mecanismele cooperării dintre ei, ce loc ocupă munca în viața lor, în ce măsură ei se implică în activitatea lor productivă? Acestea sunt doar câteva

³⁵ Vezi în acest sens lucrările lui Kurt Lewin ca: *Principles of Topological Psychology*, Mc Graw-Hill, New York, 1936; *The Conceptual Representation and the Measurement Psychological Force*, N.C., Duke University Press, Durham, 1938

din problemele vitale pentru dezvoltarea societății contemporane. Era deci firesc ca oamenii de știință să-și orienteze cu prioritate interesul în acest domeniu. Aici, problemele de cercetat se găsesc la interferența dintre psihologie, psihologie socială și sociologie. Numai că nici unul din aceste domenii, ținând seama de stadiul de început în care se aflau, nu puteau să ofere puncte de plecare suficient de solide. Psihologia, spre exemplu, prin teoria motivației se găsea, fie la nivelul comportamentului uman elementar, fie la nivelul celui patologic. Nimic din teoria clasică a motivației nu era utilizabil pentru înțelegerea unei motivații atât de complexe ca cea a muncii, a satisfacției umane, a dragostei etc. Psihologia socială, mai ales prin dinamica grupurilor, aducea cu sine unele sugestii dar și acestea insuficiente pentru noile exigențe ale științei. Din această cauză, specialiștii care și-au propus să studieze problemele comportamentului individual și social organizațional au trebuit să pornească la drum cu foarte puține instrumente de lucru deja constituite. Ei au trebuit să-și dezvolte astfel teorii și instrumente de cercetare proprii. Așa s-a născut *psihologia socială* și *sociologia organizațiilor*. Interesant este faptul că între aceste două domenii, în aparență destul de diferite, s-au stabilit de la început relații strânse de colaborare, cu un beneficiu reciproc evident. În virtutea împrejurărilor tehnologice și socioculturale, abordarea organizațiilor a trebuit, cu necesitate, să fie ea însăși *umanistă*.

Dezvoltarea sistemului industrial capitalist ajunsese în deceniul trei și patru într-o criză profundă. Evoluția sa era blocată de un decalaj mare între cei doi factori fundamentali ai săi: factorul tehnologic și factorul uman. Înalta raționalitate a factorului tehnologic, rapida sa sofisticare datorită masivelor investiții științifice i-au crescut enorm eficiența. Factorul uman rămăsese în urmă, fiind grevat în mod special de practicile opresive și alienante ale capitalismului clasic. S-a ajuns în cadrul științei la o concluzie de principiu. Factorul uman reprezintă o sursă esențială a creșterii eficienței organizațiilor. Prin constrângere sau chiar prin manipulare nu se pot obține rezultate semnificative. Este nevoie de o schimbare fundamentală în ceea ce privește poziția omului în organizație. Opțiunea făcută a fost pentru umanizarea muncii și a relațiilor de muncă. Doar transformarea acesteia într-o activitate conformă cu exigențele umane este de natură a crea o bază pentru utilizarea eficientă a factorului uman. Nu este întâmplător că una din componentele cele mai importante ale psihologiei sociale și ale sociologiei organizațiilor are ca obiectiv explicit formulat umanizarea muncii și a condițiilor fizice, psihice, sociale și culturale ale acesteia.

Pornind de la perspectiva deschisă de Kurt Lewin, R. Lickert a fost unul dintre cei mai activi promotori ai unor noi moduri de organizare

psihosocială a muncii³⁶. Mac Gregor lansează și el o teorie devenită ulterior foarte influentă asupra naturii umane și a relevanței ei pentru un nou tip umanist de organizare a muncii. O bogată literatură asupra motivației muncii se dezvoltă rapid. Relațiile interpresonale sunt aduse și ele în centrul preocupărilor. Cooperarea, comunicarea sunt factori esențiali ai tuturor activităților actuale. În ele sunt implicate entități umane și sociale bine structurate – grupurile. Rezolvarea dificultăților care apar în procesul actual de cooperare nu este în primul rând de natură tehnică ci psihosocială. Noile probleme sunt formulate explicit: cum trebuie să se comporte oamenii, cum să comunice mai bine, cum se poate constitui un mediu uman suportiv și stimulator? Cunoștințele acumulate despre dinamica grupurilor își găsesc aici un teren de aplicații deosebit de fertil. Se dezvoltă tehnici de stimulare a capacităților individuale, de colaborare, de comunicare eficientă. Este cazul, de exemplu, al tehnicilor legate de „T-group”, a căror rațiune esențială este nu numai de a furniza cunoștințe despre om și relațiile sale dar și de a cristaliza și difuza o nouă cultură cu un caracter profund valorico-normativ pentru modelarea individului și a vieții sale zilnice. Apar proiecte ambițioase de revoluționare a structurilor organizaționale pentru a le face mai umane, mai eficiente, mai dătătoare de satisfacție.

Alături de proiectul lui Lickert menționat mai sus poate fi citat și cel al lui Cris Argyris. Acumulările rapide realizate în acest domeniu au avut o influență mare asupra psihologiei umaniste și se pare că sunt în creștere în viitor. La rândul său, psihologia umanistă a reușit deja să ofere câteva puncte de sprijin interesante pentru specialiștii din câmpul organizațiilor. Cea mai notabilă este teoria motivației a lui Abraham H. Maslow care s-a bucurat de o foarte largă circulație.

Am considerat necesar să insistăm asupra acestor câteva domenii pentru a sugera faptul că psihologia umanistă nu trebuie considerată ca un fenomen izolat în dinamica culturii contemporane, ci mai degrabă ca expresie a uneia dintre tendințele ei fundamentale, cu înrudiri strânse în alte sfere mai particulare. Apelul la vaste și diferite teorii ale socialului și umanului îi conferă psihologiei umaniste un caracter inter și multidisciplinar.

Evoluția tehnologică, economică și culturală a societății contemporane a ajuns într-un impas. Reconsiderarea factorului uman se conturează ca o necesitate din ce în ce mai profundă, manifestându-se acut în diferite paliere ale vieții sociale. Trebuie să înțelegem psihologia umanistă ca un răspuns, indiferent de „performanțele” ei actuale, criticabile din mai multe puncte de vedere, la o cerință a dezvoltării societății contemporane ce se

face din ce în ce mai mult resimțită.

Psihologia umanistă s-a constituit ca un curent psihosociologic distinct, cu puternice implicații filosofice în anii '50, întâi în S.U.A. și apoi în Europa. Apariția ei a fost prezidată de activitatea câtorva teoreticieni reprezentativi, personalități de frunte în știința și cultura occidentală contemporană ca: Abraham H. Maslow, Gordon W. Allport, Clark E. Moustakas, G. Murphy, Henry Muray, Charlotte Bühler, James F.T. Bugental, Rollo May, Carl R. Rogers, Anthony J. Sutich, John Cohen, Albert Wellek etc. După anii '50 apar o serie de lucrări fundamentale care vor influența întreaga mișcare. În 1954, spre exemplu, apare o lucrare de referință a lui A. Maslow *Motivation and Personality (Motivație și personalitate)*, urmată de *Toward a Psychology of Being* – 1962 (*Spre o psihologie a ființei*), Gordon W. Allport publică în 1955 *Becoming (Devenirea)*, *Basic Consideration for a Psychology of Personality (Considerații de bază pentru o psihologie a personalității)*. Ch. Bühler publică lucrarea *Values in Psychotherapy (Valori în psihoterapie)* în 1962; în 1956 apare lucrarea *The Self (Sinele)* a lui Cl. Moustakas; lista ar putea continua cu numeroase cărți și publicații importante pentru noua orientare.

Aceste câteva date au fost menționate cu intenția de a puncta mai concret fenomenul de apariție și cristalizare treptată a psihologiei umaniste. Ea a reprezentat un proces rapid de formare a unor teorii și modele despre om, esența umană, relații interpersonale, care a adunat la un loc psihologi, sociologi, filosofi, oameni de cultură și artă. Evoluția ei a avut o caracteristică distinctivă. Teoreticieni de formații diferite au ajuns, deseori, la concluzii similare, noile idei explodând într-o publicistică intensă pe la mijlocul anilor '50. Printre cei care au contribuit la apariția noului curent mai pot fi enumerați H. Fromm, Kurt Goldstein, Karen Horney. Popularitatea psihologiei umaniste a dus la necesitatea unei organizări mai ample. Astfel, în 1961 apare o revistă specializată „Journal of Humanistic Psychology” iar în 1962 se constituie „Asociația Americană pentru Psihologie Umanistă”, care se transformă mai târziu într-o organizație internațională. Aceasta va oferi prilejul unor întâlniri periodice, congrese, simpozioane, dialoguri fondate pe ample programe de acțiune, proiecte de modelare și schimbare a omului în relația lui cu celălalt. Alegerea, în 1958, lui A. Maslow ca președinte al Asociației Americane de Psihologie Umanistă este simptomatică nu numai pentru influența și contribuțiile acestui psiholog dar și pentru o recunoaștere colectivă a ponderii tot mai mare a psihologiei umaniste în mișcarea științifică și cultura americană.

³⁶ Vezi R. Lickert, *New Patterns of Management*, McGraw-Hill, New York, 1961

DIMENSIUNI ALE UNUI NOU MODEL UMAN*

1. Opțiune filosofică. Caracteristici generale

C. Rogers, unul dintre cei mai activi oameni de știință din mișcarea psihologiei umaniste, analizând condițiile generale ale constituirii unei *științe a persoanei*, pornește de la ideea că fiecare curent în psihologie se fundează pe o filosofie implicită sau explicită asupra omului, care, de regulă, exercită o puternică influență asupra întregului demers analitic³⁷. Astfel, pentru behaviorism „omul este o mașină, deși complicată, totuși o mașină inteligibilă pe care putem să învățăm a o manipula cu măiestrie din ce în ce mai mare până când el gândește gânduri, se mișcă în direcțiile și se comportă în modurile care au fost selectate pentru el”³⁸. Pentru freudiști „omul este o ființă irațională, irevocabil determinată de trecutul său și produsul acestui trecut, inconștientul său”³⁹.

Pentru psihologia umanistă, imaginea filosofică asupra omului, adesea explicit formulată, este cu totul alta. „Omul nu are pur și simplu caracteristicile unei mașini, el nu este irevocabil determinat de motivele inconștiente, ci este o persoană în procesul creării de sine, o persoană care creează sensul vieții, care întrușipează dimensiunea libertății subiective”⁴⁰. Noua psihologie se gândește pe sine totodată ca un manifest de eliberare a omului: „omul, mult timp, s-a simțit a nu fi decât o păpușă în viață, modelată de forțele economice, de forțele inconștientului, de forțele mediului. El a fost subjugat de persoane, instituții, de teoriile științei psihologice. Dar el este pe cale de a-și afirma în mod ferm o nouă declarație de independență. El se eliberează de alibiul Nelibertății. El se alege pe el însuși angajându-se, într-o lume extrem de dificilă și adesea tragică, să devină el însuși, nu o păpușă, nu un sclav, nu o mașină, ci *Sinele* său unic și individual”⁴¹.

Noua orientare psihologică propune mai puțin un corp încheiat și

* Elena Zamfir, „Cultura relațiilor interpersonale”, Ed. Politică, București, 1982, p. 55-110.

³⁷ Vezi Carl Rogers. *On becoming a Person*, 1961

³⁸ Carl R. Rogers, *Toward a Science of the Person*, în „Readings in Humanistic Psychology”, op. cit., p. 45

³⁹ *Ibidem*

⁴⁰ *Ibidem*

⁴¹ *Ibidem*, p. 47

riguros de cunoștințe științifice cât un „Weltanschauung” umanist. Ea se vrea un răspuns la o nouă exigență, pusă din ce în ce mai clar specialistului de către omul obișnuit: „o soluție la problemele umane ale timpului nostru: cum să trăiești o viață plină de sens și cum să construiești relații mai satisfăcătoare între oamenii acestei lumi”⁴². G.W. Allport, încă în prefața lucrării *Structura și dinamica personalității*, sublinia această idee: „Toate lucrările de psihologie a personalității sunt în același timp lucrări de filosofie a persoanei”⁴³.

Pornind de la această opțiune filosofică fundamentală se deschide o nouă viziune asupra omului. Vom încerca să punem în evidență principalele componente ale noului model uman, așa cum pot fi ele descifrate în diferite luări de poziție ale psihologiei umaniste. Această viziune asupra omului este de natură să definească întreaga problematică psihologică nouă pusă pentru a fi soluționată.

Persoana umană este o totalitate. În mare măsură, psihologia tradițională este dominată, chiar dacă nu mărturisit, de o viziune parțiară, atomistă, în ultimă instanță trunchiată asupra omului. Atomismul se caracterizează prin presupuziția că diferitele componente umane pot fi izolate, cel puțin metodologic, și înțelese în ele însele. Schema explicației cauzale aplicată la înțelegerea realității umane este purtătoarea ea însăși, a atomismului. Ea presupune că poate fi izolată o relație de determinare binară (fenomenul C, cauză, determină fenomenul E, efect) din contextul sistemului psihologic al persoanei. Psihologia umanistă, dimpotrivă, accentuează faptul că personalitatea reprezintă o totalitate, un întreg armonios. Diferitele aspecte ale comportamentelor particulare nu pot fi înțelese în ele însele ci doar raportate la întregul din care fac parte. O asemenea estimare deschide o perspectivă metodologică proprie. Nu putem porni de la părți spre întreg ci de la întreg spre părți. Elementele componente devin inteligibile numai în ansamblul lor. Deși este dificilă o asemenea cale, ea este singura care ne poate duce la o înțelegere corectă a comportamentului uman. Efortul metodologic major al psihologiei umaniste a fost, de aceea, elaborarea instrumentelor de a avea acces la *totalitatea personalității umane și a relațiilor dintre componente*.

Psihologia tradițională pune accentul pe ideea de homeostază. Aceasta însă este caracteristică mai mult palierelor inferioare ale personalității umane. Ea descrie orientarea reală, de altfel, a sistemului uman de a-și conserva parametrii funcționali în fluctuațiile exterioare. Ea este responsa-

⁴² Charlotte Bühler, *Humanistic Psychology as a Personal Experience*, op. cit.

⁴³ G.W. Allport, *Structura și dezvoltarea personalității*, București, Editura didactică și pedagogică, 1981, p. 9

bilă de comportamentul de supraviețuire. Personalitatea nu este însă un sistem închis a cărui orientare centrală este conservarea sa într-un mediu plin de tulburări și amenințator, ci unul orientat activ spre dezvoltare. După cum subliniază G. Allport, este dificil să înțelegem comportamentul uman dacă ne bazăm exclusiv pe ideea unui sistem închis, orientat către menținerea stării sale. Este nevoie să construim întreaga teorie a omului în perspectiva sistemului deschis, dominat de creșterea în timp a complexității și diferențierii părților sale⁴⁴. În sprijinul ideii sale G. Allport citează faimoasele cuvinte ale chirurgului neurolog Harvey Cushing „singurul mod de a îndura viața pentru om este a avea un scop de realizat”⁴⁵. Această imagine este total diferită de presupuziția freudistă că „nu există un alt scop pentru om decât acela de a satisface instinctele, de a relaxa tensiunile, deci, în concluzie, a tinde către un echilibru ultim homeostatic”⁴⁶. Kurt Goldstein, într-o celebră lucrare din 1939 – *Organismul* – în care, de altfel, a lansat termenul de autoactualizare preluat mai târziu de Maslow, argumenta că homeostazia este doar finalitatea omului bolnav, în timp ce cel sănătos dorește să fie activ și caută să se actualizeze pe el însuși permanent în sensul schimbării lui. În această perspectivă, omul apare ca un repertoriu larg de posibilități, iar nu ca o realitate deja structurată. Accentul va cădea pe orientările active, dinamice, transformatoare, pe finalitatea dezvoltării umane.

Omul este atât comportamentul său elementar, de natură biologică cât și comportamentul superior, specific uman, ireductibil la biologic. Psihologia tradițională avea o predilecție explicită către comportamentul uman înțeles simplu, în natura sa elementară. Ea readucea omul, după cum se exprima Bugental, „la un șobolan alb sau la un computer cu reacții mai lente”. Aceasta nu analiza omul ci un „robot psihologic”. De aceea, psihologia umanistă trebuie să accentueze nu „rădăcinile ci florile” (John Cohen). Dacă psihologia tradițională amâna *sine die* abordarea problemelor umane mai complexe, în fapt, cele mai specifice pentru om, noua orientare își propune abordarea frontală tocmai a acestora. Maslow definea sarcinile psihologiei umaniste în următorii termeni: „Eu cred că psihologia umanistă trebuie să se ocupe mai mult de problemele importante ale poziției omului în lumea de azi și spun acest lucru din cauză că toate problemele importante ale omenirii – război și pace, exploatare și fraternitate, ură și dragoste, sănătate și boală, înțelegere și neînțelegere, fericire și nefericire – conduc la o mai bună înțe-

⁴⁴ G.W. Allport, *The Open System in Personality Theory*, în „Journal of Abnormal and Social Psychology”, 1960, nr. 3

⁴⁵ *Ibidem*

⁴⁶ Charlotte Bühler, *Humanistic Psychology as a Personal Experience*, op. cit., p. 5-21

legere a naturii umane și la o psihologie cu aplicații directe pentru viața omului”⁴⁷. Iar Bugental definea în mod explicit scopul ultim al psihologiei ca „fiind descrierea completă a ceea ce înseamnă a fi în viață ca ființă umană... descrierea potențialităților native ale omului, creșterea sa, maturitatea și declinul, interacțiunea cu mediul fizic și social, varietatea experiențelor sale, locul său în univers”⁴⁸. Ca un corolar al acestei centrări, Maslow propunea o „psihologie a ființei” (Being Psychology), care să se ocupe „mai mult cu scopurile decât cu mijloacele sau instrumentele cu stările finale și experiențele finale (satisfacțiile intrinseci), cu stările de fericire pură, extazie, realizare, finalizare a aspirațiilor”⁴⁹. „Legitim pentru psihologie, spune Maslow, este să se ocupe cu dezvoltarea valorilor și a scopurilor cruciale pentru om și dezvoltarea celor mai bune potențialități ale lui”. Maslow evidenția tocmai în această sferă o limită esențială a preocupărilor științei contemporane care oferă puțin omului modern, a cărui cea mai disperată nevoie este aceea a unui sistem natural sau umanist de scopuri și valori”⁵⁰.

Deplasarea accentului de la partea anormală, bolnavă, la cea sănătoasă a omului. Psihologia a fost dominată (a se vedea în mod special freudismul) de comportamentul patologic. Ea s-a centrat pe investigarea bolii mentale și elaborarea instrumentelor de vindecare. Fără a nega deloc validitatea unor asemenea preocupări, psihologia umanistă avansează ideea că este cazul ca știința să se ocupe și de cealaltă față a medaliei – de omul sănătos – de forțele sale pozitive, constructive. Tehnologia oferită de psihologie trebuie să fie completă. Pe lângă cea necesară vindecării, trebuie construite instrumentele creșterii, dezvoltării și afirmării umane.

Unicitatea existenței umane. În viziunea psihologilor umaniști, acceptarea existenței umane în întreaga sa unicitate nu reprezintă o exigență pur etică ci o concluzie generală a viziunii pe care o propun asupra omului. Accentuând ideea de totalitate, de sistem deschis, constituit și în continuă constituire în condiții concrete, orientat către o dezvoltare care nu este unilinear predeterminată ci mai degrabă reprezintă actualizarea unei pluralități de potențialități, omul apare mai puțin ca un caz particular al unei realități generice, ci ca o ființă unică ce trebuie înțeleasă în ea însăși. Putem lega deci ideea de unicitate tocmai de opțiunea holistă a abordării omului. Evident nu sunt negate legile generale care guvernează viața umană. Psihologia este în mod necesar o știință nomotetică, dar totodată trebuie acceptat

⁴⁷ *Phenomenological, Existential and Humanistic Psychology*, op. cit., p. 24

⁴⁸ *Ibidem*

⁴⁹ *Readings in Humanistic Psychology*, op. cit., p. 51-52

⁵⁰ *Ibidem*

faptul că fiecare persoană reprezintă o combinație unică de elemente și legități imposibil de redus la niște scheme generale. Ch. Bühler aduce în acest context un argument dramatic. Utilizând metoda biografică pentru cercetarea comportamentului uman, ea ajunge la concluzia că „e foarte greu a găsi factorii generali care să explice satisfacția și insatisfacția în viață. Aceasta pare mai degrabă să rezulte dintr-un complex de circumstanțe variate ale vieții ce conferă fiecăruia dintre cazuri un statut absolut unic”⁵¹. Sau, după cum apreciază G. Allport, „această proprietate particulară a eului este uneori considerată ca fiind totalitatea problemei eului”⁵².

De aici decurge o opțiune valorică de natură etică fundamentală. Omul trebuie acceptat ca fiind o *ființă unică, valoroasă în sine*. Demnitatea umană este complementară cu respectul necondiționat pentru sine și pentru orice ființă în calitatea sa de existență singulară, unică, ireductibilă. Referindu-se la respectul de sine, G. Allport arată că: „Unii psihologi moderni au pretins în același mod că în toate acțiunile noastre scopul principal este să menținem „nivelul eului” (adică respectul față de sine) cât se poate de ridicat. William James spunea odată că ceea ce omul dorește cel mai mult este lauda”⁵³.

O altă componentă a unei asemenea înțelegeri este considerarea omului ca o ființă deplin *responsabilă* pentru propria sa viață. Comportamentul nu este complet dirijat nici de impulsurile biologice, nici de stimulii exteriori; el nu este determinatul fatal al trecutului, ci reprezintă mereu opțiunea liberă, creativă a individului. Omul este responsabil de el însuși, de propriile lui alegeri și acțiuni pentru că este liber să-și dezvolte potențialitățile sale, pentru că este o ființă deschisă, orientată spre formularea valorilor și scopurilor sale. De aceea, sarcina psihologiei umaniste nu este să-l manipuleze pe om ci să-l ajute să devină conștient de propria sa ființă, de responsabilitatea de sine, oferindu-i totodată instrumente necesare autodezvoltării. Prin această presuposiție a libertății și responsabilității, psihologia umanistă s-a bucurat de largi aplicații și în alte domenii ca: etică, drept, management, educație, psihoterapie etc.

Ideea de libertate joacă în filosofia psihologiei umaniste un rol esențial datorat nu unei opțiuni de natură metafizică (în nici un caz influența existențialismului nu este responsabilă de o asemenea opțiune), ci unei viziuni predominant intuitive a condiției umane și evoluției sale, considerată ca un sistem deschis în continuă formare. Personalitatea umană nu apare ca

⁵¹ Ch. Bühler, *Humanistic Psychology as a Personal Experience*, op. cit.

⁵² G.W. Allport, *Structura și dezvoltarea personalității*, op. cit., p. 123

⁵³ *Ibidem*, p. 128

fiind *prestructurată*. Astfel William Stern, care era atât filosof cât și psiholog vorbește despre personalitate ca o „unitate multiformă dinamică”. El adaugă că „nimeni nu dobândește vreodată o unitate perfectă, ci doar tinde mereu spre acest scop”⁵⁴.

Valorile fundamentale care orientează întregul comportament nu sunt obiect al alegerii libere, ele sunt înscrise în însăși esența umană, ceea ce înseamnă că aceste valori sunt date pentru fiecare individ. Maslow era înclinat să le atribuie chiar o sursă biologică⁵⁵. Construcția însă a întregii vieți personale, pornind de la variatele condiții particulare și fiind orientată de aceste valori, deschide evoluției individuale un evantai nelimitat de posibilități. Nu există o structură ideală a personalității, pe care omul de știință să o impună. Dimpotrivă, fiecare individ trebuie să-și descopere propriile sale căi de evoluție. Personalitatea umană poate fi gândită mai mult ca un sistem deschis, capabil să-și găsească forme structurante unice. Mai mult decât atât, în dezvoltarea sa, omul își poate restructura întreaga-i viață, se poate elibera de sub forța inerțială a vechilor tipare, găsindu-și noi forme de organizare, conforme noilor condiții. Eliberarea de trecut, unii vorbesc chiar de „tirania trecutului” reprezintă o opțiune cu o temeinică motivație. Ea nu trebuie înțeleasă ca reluare a evoluției de la „nimic”, ca o întrerupere absolută a procesului progresiv. Trecutul este o sursă intensă de experiență, de cunoștințe, este baza capacităților omului matur și evoluat. El este însă totodată, și sediul unor puternice prejudecăți, preconcepții, al unor structuri care, chiar dacă au fost adecvate unor condiții, se mențin în virtutea inerției în situații schimbate, devenind astfel o piedică în calea evoluției eficiente. Eliberarea de trecut se referă doar la aceste din urmă categorii de produse. Personalitatea umană este privită ca o „pasăre Phoenix” care pentru a se putea reîntrupa, trebuie mai întâi să transforme în cenușă formele trecute provizorii și ne semnificative pentru dezvoltarea sa. Există în această înțelegere o opțiune fermă antidogmatică. Observația pertinentă făcută aici este că trecutul se poate transforma în prejudecăți, în scheme rigide, împiedicând astfel dezvoltarea. Omul trebuie să se detașeze mereu de el însuși, să-și asume un caracter deschis, critic, să nu se fixeze în nici un tipar sau șablon, să ia distanță față de ceea ce a fost înainte, ca *precondiție esențială* a unei schimbări eficiente.

În această perspectivă trebuie înțeles și accentul pus pe spontaneitate, pe intuitiv și chiar anumite poziții antiraționaliste rigide. Rațiunea este

⁵⁴ *Ibidem*, p. 37

⁵⁵ Vezi Abraham H. Maslow, *A Theory of Motivation: The Biological Rooting of the Value-Life*, în „Readings in Humanistic Psychology”, op. cit., p. 153-201

nu numai un puternic instrument de organizare a vieții; ea poate, în anumite condiții, să devină forma pietrificată a experienței trecute, frâna dezvoltării personale. În aceste împrejurări, ea încetează a mai fi mobilul creșterii personale. Intuiția, spontaneitatea sunt posibilități alternative de a lua în considerare noile date ale existenței, de a crea noi structuri. O asemenea poziție nu trebuie să ne uimească. E un fapt real că în actul creației intuiția, spontaneitatea au de regulă o pondere esențială. Ceea ce psihologia umanistă intenționează să promoveze este nu o intuiție „neintelectuală”, „o spontaneitate lipsită de analiză sistematică a intelectului”, sentimentul împotriva rațiunii, ci o sinteză a lor. Să mai adăugăm la acest argument încă unul provenit dintr-o perspectivă socioculturală specifică. A început să devină curentă în gândirea actuală estimarea făcută de H. Marcuse că adesea rațiunea a fost utilizată de către structurile sociale într-un mod opresiv față de personalitatea umană. Raționalismul s-a confundat adesea cu un pragmatism îngust și utilitarist. Acest aspect este surprins explicit de Kahen Hamman într-o notă adresată lui Rollo May astfel: „fiind învățați să folosim mințile noastre pentru a suprima sentimentele noastre, suntem tentați să răspundem la permisiunea de a simți încercând să suprimăm intelectul nostru sau al altora”. Aceasta este doar o contrareacție, așa că ea speră ca „flirtul actual cu antiintelectualismul atât în tehnici cât și în stil este doar un pas spre o sinteză umană mai largă și mai autentică”⁵⁶. Este ceea ce Ch. Bühler observa în comportamentul tinerei generații ca reacție negativă față de „raționalismul îngust” al culturii societății americane contemporane. El se leagă de o tradiție în cultura americană: „cineva era luat în bătaie de joc dacă vorbea de frumusețe pentru că noi aveam nevoie de drumuri. Altcineva era considerat infantil dacă-i plăcea muzica bună sau dacă se plângea de casele prefabricate care erau toate la fel. În fapt, concludem ea, aceasta nu înseamnă că trebuie să abandonăm gândirea, ci să încercăm să realizăm o sinteză, să fim atât sentiment cât și gândire”⁵⁷.

Abraham Maslow este însă îngrijorat de tendințele antiintelectualiste ale unor membri ai noii mișcări. Vorbind de aceștia el spunea: „văd tendințele către antiintelectualism, antiscientism, antiraționalism, antidisciplină, antimuncă serioasă etc. Sunt îngrijorat când competența și pregătirea sunt considerate de unii a fi irelevante și necesare. Sunt îngrijorat să văd impulsivitatea confundată cu spontaneitatea. Sunt îngrijorat când unii oa-

⁵⁶ Kahen Hamman, *Scrisoare către Rollo May*, în „Association for Humanistic Psychology Newsletter”, May-June, 1973.

⁵⁷ Charlotte Bühler, *Humanistic Psychology as a Personal Experience*, în „Journal of Humanistic Psychology”, vol. 19, nr. 1/1979

meni, în special tineri, ignoră faptul că promotori ai spontaneității, ca de exemplu Aldous Huxley, sau Alan Watts sau Carl Rogers sunt ei înșiși persoane înalt disciplinate, care muncesc din greu și consideră adevărata spontaneitate drept consecință a unei mari cantități de muncă serioasă, ca recompensă pentru înalta dezvoltare personală”⁵⁸.

Întreaga teorie a personalității umane propusă de psihologia umanistă se fundează pe o demnă de notat concepție filosofică asupra naturii umane. În mod explicit noii psihologi consideră, dacă este să folosim expresia devenită clasică în filosofie, că omul este bun de la natură. Maslow spunea că natura umană este pozitivă, bună, sau cel puțin neutră, iar nu rea, prin ea însăși. Ceea ce este rău în comportamentul uman poate fi considerat ca o reacție secundară la frustrarea naturii sale iar nu ca o manifestare a acesteia. În profunzimile sale, omul nu posedă forțe distructive, negative, ci dimpotrivă, pozitive, constructive. Creșterea umană, împlinirea și realizarea reprezintă o tendință necesară oricărui om, pe care doar condițiile exterioare de mediu o poate bloca sau denatura. Din această perspectivă asupra omului și a naturii sale decurge ca o concesie imediată imaginea omului sănătos, matur față de propria-i viață. Acest model este în mod special important întrucât el exprimă prototipul uman pentru care psihologia umanistă militează și pe care caută să-l promoveze prin variatele sale tehnici terapeutice.

Următoarele caracteristici umane după sistematizarea propusă de Douglas H. Heat sunt mai semnificative pentru noua mișcare de psihologie umanistă:

Oamenii maturi devin persoane mai conștiente, capabile să reflecteze asupra propriei lor experiențe, să aducă în conștiință întregul bagaj de cunoștințe și date acumulate în memorie⁵⁹. Ei sunt caracterizați printr-un înalt realism al percepției. Specific este de asemenea deschiderea către noi experiențe, căutarea unor noi situații de viață și informații ca instrumente esențiale ale creșterii⁶⁰. În această caracterizare sunt incluse principalele componente distincte ale conștiinței de sine: o mai pătrunzătoare înțelegere a propriei existențe, o percepere adecvată, nedenaturată de preconcepții, dar și eliberată de proiecții subiective, o utilizare eficace dar liberă a experienței trecute acumulate.

⁵⁸ Abraham H. Maslow, *Humanistic Education Versus Professional Education*, în „Journal of Humanistic Psychology”, vol. 19, nr. 3/1979

⁵⁹ Michael Wertheimer, *Humanistic Psychology and Human but Tough-Minded Psychologist*, în „American Psychologist”, august 1978

⁶⁰ Mildred Hardeman, *A dialogue with A. Maslow*, în „Journal of Humanistic Psychology”, vol. 19, nr. 1/1979.

Oamenii maturi devin mai autonomi pentru că ei nu sunt dirijați de motive inconștiente, de conflictele copilăriei timpurii sau de alte prejudecăți și nu sunt, de asemenea, ușor de constrâns de către influențele exterioare⁶¹. Autonomia este o condiție esențială a unui sistem deschis, dinamic. Ea trebuie gândită, așa cum am observat, nu numai ca autonomie în raport cu mediul, dar și în raport cu propriile structuri trecute.

Oamenii maturi devin progresiv mai integrați. Sferele vieții, comportamentele, informațiile, valorile, idealurile lor sunt activ integrate și armonizate într-o imagine consistentă, articulată, dar deschisă și flexibilă totodată.

Oamenii maturi devin persoane mai stabile, cu un accentuat simț al identității, capabili să-și mențină în timp și în condiții variabile, chiar adverse, propriile structuri și orientări. Stabilitatea matură previne tendințele regresive care apar frecvent în condiții nefavorabile, fără a se contura în fixitatea rigidă a dogmatismului.

Oamenii maturi se manifestă cu un grad ridicat de spontaneitate, cu un simț particular al umorului, căldură sufletească, deschidere, candoare și sinceritate. De fapt, toate aceste caracteristici reprezintă fațete ale uneia și aceleiași orientări. Spontaneitatea este forma fundamentală a creativității. Ea duce la deschidere. Umorul este expresia concentrată a detașării de sine, de situații, modalitatea unui relativism constructiv uman. Sinceritatea este condiția fundamentală a creșterii autentice. Adesea, dezvoltarea personală trebuie să înfrângă comoditatea inerției, să manifeste chiar cruzime față de schemele trecutului. Ea trebuie să se elibereze de orice prejudecată și iluzie. A fi sincer, înseamnă a fi liber, a nu accepta nici o convenție impusă de propria experiență sau a celorlalți. Este inclusă aici o nouă filosofie a raportului dintre individ și colectivitate. Imaginea care ni se oferă nu este aceea a individului care se integrează acceptând pasiv modelele culturale ale vieții în comun ci a actorului implicat activ, care se schimbă mereu pe sine contribuind și la schimbarea celorlalți. Regăsim aici, într-o formă generalizată, principiul cartezian al îndoielii: nimic nu poate fi pus mai presus de îndoială. Totul trebuie examinat critic, cu o conștiință deschisă și sinceră și când este cazul schimbat. Modelul omului matur propus de psihologia umanistă include din această cauză și o atitudine socială fundamentală, distinctă, nu conformism, nu acceptare pasivă, nu adaptare ireflexibilă, ci o atitudine activă, participativă.

Oamenii maturi devin mai „allocentrici”, mai orientați spre ceilalți, capabili să-i înțeleagă, să dezvolte sentimente de grijă responsabilă, de sim-

patie și dragoste. De fapt, unul dintre aspectele cele mai importante ale psihologiei umaniste se referă la o nouă viziune asupra relațiilor interpersonale. *Ceilalți* oameni sunt considerați ca reprezentând nu doar un simplu mediu care ar putea să fie pozitiv sau negativ în raport cu dezvoltarea personală, ci ca o *parte esențială a existenței umane*. Nu este întâmplător faptul că relația eu-celălalt a primit o atenție deosebită în cadrul psihologiei umaniste. Un concept fundamental în acest context este cel de „întâlnire” (encounter). „Întâlnirea” cu celălalt semnifică un punct esențial al existenței umane. În filosofia „întâlnirii” dezvoltată de noii psihologi există ceva împrumutat din dramatismul exprimat de existențialism în jurul acestei teme. Dar și aici psihologia umanistă se situează la polul opus filosofiei existențialiste. Pentru existențialiști „celălalt” este, cum se exprima Sartre, „iadul”. Întreaga absurditate a existenței umane se relevă în cadrul „întâlnirii”. Principial, între persoane există incomunicabilitate. „Întâlnirea” este mereu un act ratat, relevând astfel tragismul existenței umane, însingurarea fundamentală. Neînțelegerea (ca să utilizăm termenul sartrian *malentendu*) domină relația cu celălalt.

În psihologia umanistă, „celălalt” are funcții cu totul opuse, predominant pozitive în raport cu eul. Este postulată existența unei nevoi umane fundamentale de celălalt. Această nevoie se cristalizează la mai multe niveluri. Nivelul cel mai elementar este cel al atitudinii pozitive, al acceptării, al științei și dragostei. Astfel, în teoria nevoilor a lui Maslow aceasta reprezintă o cerință esențială a persoanei. Sistemul fragil, specific existenței umane, pentru a se putea dezvolta, trebuie susținut nu numai din interior – stima de sine, încrederea în forțele proprii, înalta valoare umană pe care fiecare trebuie să și-o acorde –, ci și din exterior, de către ceilalți. O condiție de bază necesară împlinirii personalității este acceptarea ei de către celălalt. Fiind o ființă unică, caracterizată printr-o logică proprie, omul are nevoie vitală din partea celorlalți de înțelegere. Colectivitatea umană nu este compusă din oameni identici, care se recunosc pe ei în ceilalți ca într-o oglindă mecanică și care își impun propriul lor „pattern” tuturor celorlalți, ci persoane cu o identitate specifică, unică. Condiția socială a acestei unicități este deci acceptarea diversității, a celuiilalt în individualitatea sa ireductibilă. Morala care decurge dintr-o asemenea imagine nu se fundează pe impunerea unor standarde abstracte și generale, ci pe acceptarea reciprocă a individualităților unice și responsabile. Accentul cade deci nu pe *obligativitate* ci pe *responsabilitate*. De aici derivă și dificultățile relației cu celălalt. Acceptarea exprimă o legătură caracterizată prin excelență de valori ca libertate, egalitate, democrație. Ea este opusă autoritarismului, oprimării reciproce, inhibițiilor mutuale, concurenței distructive. Subliniind importanța autodez-

⁶¹ Michael Wertheimer. op. cit.

voltării este firesc ca normele care guvernează relațiile interpersonale să exprime condițiile necesare acestora. Celălalt are pentru *eu* funcția nu de izvor ci de facilitator al creșterii și dezvoltării umane. Prima normă impusă aici este deci înțelegerea celuilalt prin *acceptare*. Ea este urmată de o alta, care are în vedere crearea unui mediu, a unei atmosfere favorabile dezvoltării bazate pe *stimă și respect reciproc*.

În vederea realizării condițiilor interpersonale necesare dezvoltării umane, psihologia umanistă ajunge la necesitatea formulării unei culturi a normalității psihologice. Ea cuprinde totalitatea normelor, a principiilor, regulilor, valorilor care pot fi considerate drept elemente fundamentale ale unui mediu uman suportiv, care să permită și să stimuleze autoactualizarea persoanei. Interesant din acest punct de vedere este faptul că o valoare fundamentală a acestei culturi o reprezintă sinceritatea absolută, deschiderea, negarea oricăror convenționalisme. Aceasta întrucât normele care în cultura actuală asigură „caracteral decent” al relațiilor interpersonale sunt mai degrabă expresia izolării umane, a ipocriziei, mecanisme de autoapărare îndreptate împotriva unui mediu potențial agresiv. Ele însă duc la rigiditate, la lipsa de feed-back, la închistare, ca de altfel orice mecanism defensiv. Un mediu uman cu adevărat stimulativ este fundat pe comunicare sinceră, deschisă, pe autenticitate. Această exigență are două aspecte. În primul rând, ea oferă posibilitatea manifestării deschise a propriei personalități. A fi tu însuși în relațiile cu ceilalți reprezintă o formă necesară a autodezvoltării, a auto-actualizării cu sens. În al doilea rând, ea este un stimulent în sine al creșterii și maturității psihologice. Feed-back-ul continuu, comunicarea intensă și liberă întreține orientarea creativă, flexibilă. Chiar dacă adevărul este uneori dureros, în relațiile dintre indivizi, el este singura cale pentru rezolvarea favorabilă a problemelor și situațiilor multiple de viață, pentru adaptarea individului la noi condiții favorabile manifestării sale autentice. Sinceritatea și deschiderea în relațiile interpersonale pot să funcționeze ca un stimulent al dezvoltării umane doar în condițiile unei atitudini reciproce, fundamentale pozitive, în contextul unei morale bazate pe *imperativul codezvoltării*.

Relația cu celălalt mai prezintă o importanță pentru afirmarea personalității umane. Ea semnifică un instrument esențial al cunoașterii de sine. Omul nu se poate cunoaște decât prin raportare la ceilalți, în cadrul unei experiențe de grup, colective. După cum „întâlnirea cu celălalt” este un prilej fundamental de autoactualizare, ea este totodată și un cadru propice al autocunoașterii. Din această cauză, capacitățile omului de a se dezvolta armonios sunt condiționate în mod esențial de ceea ce adesea este denumit drept „*competență interpersonală*”.

Viziunea explicit declarată asupra relațiilor sociale ale psihologiei umaniste este de aceea *egalitară și democratică*. Dezvoltarea personală este concepută nu pe seama subdezvoltării celorlalți, ci prin crearea unor condiții pentru creșterea și afirmarea colectivă, generală. Ideologia afișată deschis, pentru care se optează nu este deci nici una individualist-anarhică, egocentrică și nici una care să promoveze exploatarea reciprocă. Caracteristic ei este mai degrabă pluralismul situațiilor individuale de viață. Aici apare, desigur doar implicată, o anumită imagine asupra unei societăți „ideale” pe deplin concordantă cu structurile dezvoltării personale. Astfel, Maslow preia de la Ruth Benedict ideea unei *societăți „sinergice”*. După definirea dată de antropoloaga americană, aceasta constă în: „condiții sociale și instituționale care fuzionează egoismul și altruismul, asigurând ca atunci când eu urmăresc satisfacții personale, în mod automat ajut pe ceilalți, iar când încerc să fiu altruist, în mod automat obțin recompense și satisfacții pentru mine însumi; când dihotomia sau opoziția polară dintre egoism și altruism este rezolvată și depășită⁶². Dezvoltând pe larg această problemă, Maslow a introdus conceptul unei bune societăți numită de el „eupsihică”. Aceasta asigură posibilități maxime de dezvoltare umană. De aceea, prima caracteristică a unei astfel de societăți pare să se refere la condițiile și nivelul progresului uman. Ea trebuie să fie capabilă să ofere satisfacerea tuturor nevoilor fundamentale ale fiecărui individ în parte. Pentru o asemenea performanță este deci necesar, evident, un anumit nivel minim al dezvoltării economice. Vorbind în numele unei societăți economice dezvoltate, ca cea americană, psihologii umaniști consideră o asemenea condiție oarecum ca realizată. În al doilea rând, e o problemă de organizare socială și umană. Chiar unele din necesitățile umane se referă direct nu la cantitatea de bunuri, ci la calitatea mediului social – securitate socială, mediu uman suportiv etc. Dar, în special, societatea trebuie să ofere posibilități egale pentru toți membrii săi, în vederea afirmării lor depline pe linia autoactualizării.

În concepția psihologiei umaniste este nevoie de o profundă transformare a întregii societăți și culturi contemporane pentru a se putea asigura condițiile necesare dezvoltării personale a tuturor indivizilor. După cum se poate observa, caracteristicile generale ale unei asemenea societăți sunt incontestabil dezirabile, exprimând de altfel aspirațiile dintotdeauna ale omenirii. În diferite forme, ele pot fi regăsite în aproape toate utopiile.

Psihologia umanistă nu-și pune însă problema condițiilor și a modalităților concrete prin care un asemenea tip de societate este realizabil. În

⁶² Abraham H. Maslow, *Notes on Being Psychology*, în „Readings in Humanistic Psychology”, op. cit., p. 66

proiectele de schimbare socială schițate în cadrul acestei mișcări, s-ar putea descifra mai degrabă liniamentele unei ideologii de tip reformist. Punctele de pornire nu reprezintă schimbarea de structură a societății contemporane, ci mai mult microschimburi care, prin cumulare, pot duce la modificarea structurii globale. În primul rând, se apreciază că trebuie pornit de la schimbarea individului. Societatea poate să se transforme doar dacă fiecare individ în parte își modifică orientările față de sine și față de ceilalți. O asemenea schimbare are repercusiuni directe în relațiile interpersonale. Dar, dincolo de limitele ușor sesizabile ale acestei concepții, important este însă că o *nouă cultură a relațiilor interpersonale* este promovată explicit. Această cultură trebuie să întruchieze condițiile sociale ale normalității psihologice individuale și să creeze totodată cadrul necesar autoactualizării individului. Un rol esențial în această situație îl are procesul complex de *autoeducație*, care devine instrument esențial al schimbării viitoare a individului. Ea este în mare măsură deci facilitată de relațiile cu ceilalți, de normele de grup. Experiența desfășurată în grup conduce la învățare, la asimilarea normelor, modelelor culturale care se mulează pe particularitățile structurilor individuale. Autoeducația devine din această cauză crucială pentru formarea și educarea personalităților.

Un punct esențial în acest program îl constituie *umanizarea educației*; un om nou, cu o personalitate pregnantă, nu poate fi rezultatul unui proces de educație autoritară. Există o vastă literatură în cadrul psihologiei umaniste, care analizează diferitele aspecte ale schimbării sistemului de educație în sensul necesității umanizării și democratizării lui.

Pe scurt, următoarele direcții sunt avute în vedere: a) accentul pe latura formativă iar nu pe însușirea mecanică. Învățarea trebuie să ducă la formarea unei personalități caracterizate prin puternice capacități de cunoaștere și înțelegere a lumii; b) accent pe autodezvoltare prin cunoaștere și asimilare iar nu pe instruire din exterior; în acest context se subliniază nu numai motivația interioară a învățării ci și implicarea activă la programarea procesului de învățare. Individul trebuie să-și dezvolte în egală măsură capacitățile de a-și planifica procesul de evoluție intelectuală, de a-și alege în mod autonom obiectivele cât și căile corespunzătoare disponibilităților lui; c) accent pe creativitate, pe spirit critic împotriva tiparelor rigide și a impunerii autorității în educație. Creativitatea reprezintă capacitatea fundamentală care trebuie cultivată în procesul de formare uman, prin accentul pus pe cunoașterea de sine. Împotriva unei învățări alienante uman, caracterizată prin centrare asupra obiectivelor exterioare și neglijare a cunoașterii de sine, psihologia umanistă reeditează în mod explicit îndemnul socratic „cunoaște-te pe tine însuși”, ca bază a întregii formări umane; d) umanizarea

tuturor disciplinelor (matematica, fizica, chimia, biologia etc.) prin reintegrarea lor ca elemente componente ale unei viziuni umane, prin evidențierea profundelor semnificații pentru om. prin epurarea tuturor formelor opresive din procesul de educare; e) accentuarea motivației interne, crearea unor astfel de condiții prin care învățătura să se transforme dintr-o activitate obligatorie într-o muncă plăcută în sine, cu satisfacții majore pentru individ. Se depășește astfel polaritatea dintre învățare și joc, datorie și plăcere.

Se propune, deci, ca o nouă societate, complet umană, să fie realizată pe măsură ce toate mecanismele sociale de formare (familie, școală, prieteni, parteneri de acțiuni sociale și culturale etc.) vor fi reformate și umanizate. Este inclusă în acest proiect de schimbare individuală și socială o viziune mai mult psihologică. Societatea este redusă la indivizi și relațiile dintre ei, de unde și presupuziția tacită că ea poate fi modificată ca rezultat al cumulării schimbărilor individuale. Pot schimbările personale, ele singure, prin cumulare, să ducă la transformări sociale majore? Sau mai degrabă, pentru a face posibilă promovarea dezideratelor propuse de psihologia umanistă, a căror valabilitate nimeni nu o pune la îndoială, este necesară și o modificare structurală în sistemul de organizare social, politic și cultural.

Semnificativă în contextul acestei analize este încercarea de a aplica principiile psihologiei umaniste la umanizarea situațiilor de muncă. Mulți teoreticieni ai acestei mișcări s-au preocupat de găsirea unor soluții de umanizare a sferei muncii ca un punct critic al societății capitaliste contemporane. Maslow însuși a dat o atenție deosebită acestui aspect. Ca rezultat al cercetării sale, el publică în 1965 lucrarea *Eupsyhiem Management* în care este propus un model de organizare a muncii, bazat pe principiile psihologiei umaniste, care să permită autoactualizarea și creșterea personală a tuturor participanților. Punctul de pornire al acestui proiect reprezintă asumarea rezistenței unor *metamotive*, cel puțin potențial, la toate persoanele participante în sistemul muncii, indiferent de pregătirea lor profesională sau de tipul de muncă. În cadrul unei structuri democratice a relațiilor dintre manageri și muncitori trebuie să se dezvolte forme de organizare bazate pe utilizarea motivațiilor celor mai înalte, pe asumarea responsabilă a sarcinilor de muncă, pe considerarea muncii ca o posibilitate de satisfacție și afirmare umană, ca mijloc esențial de autoactualizare. Presupuziția fundamentală a acestei încercări este aceea că există nu o divergență, ci, dimpotrivă, o convergență între satisfacția umană, condițiile de muncă, pe de o parte, și, pe de altă parte, obținerea de înalte performanțe, de muncă eficientă. Aplicarea acestor principii la organizarea reală a unor întreprinderi pare să fi dat unele rezultate pozitive.

Dincolo de aceste rezerve, credem că trebuie apreciată ca pozitivă

formularea unor exigențe umaniste de reorganizare a sistemului sociocultural actual. Programul umanist elaborat în contextul psihologiei actuale reprezintă una dintre manifestările procesului desfășurat pe multiple planuri și având variate surse de schimbare socioculturală specifică societății contemporane în general.

2. Abraham Maslow și dezvoltarea umană

Dintre toți psihologii umaniști, teoria lui Maslow apare ca cea mai coerentă și bine elaborată. El trece dincolo de declarațiile de intenții, de simpla punctare a perspectivelor, oferind deseori un corp teoretic consistent, încheiat. Influența sa este remarcabilă nu numai în cadrul mișcării de psihologie umanistă, ci și în alte sfere de preocupări, cum ar fi sociologia și psihologia socială a organizațiilor, educația și morala etc. Aici vom folosi expunerea teoriei lui Maslow ca un model a ceea ce ar putea să fie noile tendințe de psihologie umanistă. Ea ne oferă, în același timp, un exemplu de cum ar trebui să arate o abordare a omului care să ia în considerație atât bazele elementare, biologice ale existenței sale cât și manifestările calitativ specifice în cel mai înalt grad pentru om. Aceasta ne dă de asemenea posibilitatea de a înțelege mai clar semnificațiile accentului pus pe *dezvoltarea umană*, sau *creșterea umană*.

Nu trebuie însă pus pe deplin semnul egalității între teoria lui Maslow și proiectele psihologiei umaniste în general. Programul teoretic al lui Maslow reprezintă un model posibil în noua perspectivă. De altfel, deși foarte influent, se poate spune că limbajul acestui model este departe de a fi aparatul conceptual standard al psihologiei umaniste. Ne putem aștepta chiar ca, în măsura în care psihologia umanistă va supraviețui, ea să producă o pluralitate de teorii cu accente și limbaje din cele mai diferite.

Întreaga psihologie a lui Maslow se constituie în jurul teoriei motivației. Aceasta pornește de la *ierarhia necesităților*. El propune, pe de o parte, o tipologie a necesităților umane, iar pe de altă parte, o ierarhizare a acestor necesități.

Tipologia necesităților (nevoilor-„needs”). Dacă considerăm că necesitatea apare ca o condiție pentru buna funcționare a sistemului uman, ne putem da seama că lista necesităților poate să fie infinită. Există însă și posibilitatea de a formula câteva mari clase de necesități în care pot fi incluse toate cerințele particulare ce se pot constitui în condiții concrete. Maslow identifică *cinci tipuri* de asemenea *necesități*, generic denumite astfel:

- a. *necesități fiziologice*;
- b. *necesități de securitate*;

c. *necesități de dragoste, afecțiune și apartenență*;

d. *necesități de stimă*;

e. *necesități de autoactualizare*.

a. *Necesitățile fiziologice* reprezintă totalitatea condițiilor orientate spre menținerea homeostaziei organismului uman – hrană, îmbrăcăminte, adăpost etc.

b. *Necesitățile de securitate* se referă la acele condiții care asigură pe termen lung desfășurarea normală, în deplină siguranță a vieții. Ele cuprind în primul rând securitatea economică și socială: asigurarea unor mijloace constante economice de viață, protecția împotriva factorilor agresivi de ordin social – războaie, criminalitate, dar și securitate biologică – apărarea organismului uman de factorii naturali nocivi – catastrofe naturale, boală etc.

c. *Necesitățile de dragoste, afecțiune și apartenență*. O cerință fundamentală a omului este aceea de implicare afectivă în mediul său imediat uman. Lui îi este vital necesar să iubească și să fie iubit; are nevoie de relații puternic afective, care să-l susțină psihologic. Cu alte cuvinte, el are nevoie de familie, de iubire, de prieteni, de copii etc. De asemenea, o componentă esențială o reprezintă necesitățile de apartenență la o comunitate, la un grup social, la o națiune etc. Omul a simțit nevoia, prin însăși esența sa, să nu fie singur, să aparțină cuiva, să se dedice cuiva, să simtă împreună și să trăiască alături de cineva.

d. *Necesități de stimă*. Oamenii simt acut necesitatea unor sentimente de respect de sine, de autoapreciere și apreciere din partea celorlalți care să valideze pozitiv acțiunile și comportamentul lor. În această categorie Maslow distinge două tipuri de necesități care se presupun reciproc și se intercondiționează: pe de o parte dorința de încredere în forțele proprii care să asigure succesul în fața unor probleme complicate ale vieții, sentimentul de putere, de adevărată, de siguranță, de capacitate de a înfrunta dificultățile vieții, al cărui corolar este sentimentul de independență și libertate. Deci, omul are nevoie să fie el însuși, autonom și responsabil de propria sa viață. Pe de altă parte, este inclusă aici dorința de reputație, de prestigiu, respect, recunoaștere și apreciere din partea celor din jur. În acest punct al analizei, Maslow aduce ca argument cercetările întreprinse de Alfred Adler, care pun nou în evidență caracterul distructiv uman al sentimentului de inferioritate, de slăbiciune și neajutorare în fața vieții.

e. *Necesități de autoactualizare*. Această categorie de necesități reprezintă punctul cel mai „tare” și mai interesant din teoria lui Maslow în general și din psihologia socială în special. Se preia o tematică filosofică cu adânci tradiții și care-și găsește originea în filosofia hegeliană, dar în mod

special în contribuția fundamentală a lui Marx. Autoactualizarea este definită în următorii termeni: „ceea ce un om *poate*, el *trebuie să fie*”; există o tendință ca fiecare „să devină actualizat în ceea ce este el potențial”...să devină ceea ce este capabil să fie”⁶³. Fiecare are o serie de capacități a căror realizare efectivă reprezintă o nevoie crucială. Pentru un muzicant, de exemplu, a face muzică este o nevoie fundamentală, după cum pentru un om de știință este o nevoie imperioasă a cerceta, a descoperi, a explica. O parte importantă a acestei categorii de necesități o reprezintă și dorința de cunoaștere și înțelegere a realității înconjurătoare, în esența ei. Omul este o ființă care simte nevoia unei cunoașteri adecvate nu numai pentru satisfacerea necesităților sale biologice elementare dar și pentru a fi el însuși prin autoactualizare în raport cu cei din jur. Cunoașterea oferă coerență, unitate și stabilitate vieții, este *generatoare de sens*.

Aceste cinci clase de necesități formează o *ierarhie* bine stabilită. De fapt, ideea acestei ierarhii semnifică poate elementul care are consecințele cele mai importante pentru înțelegerea configurației existente umane și a dinamicii sale. Din această cauză vom insista mai mult asupra acestui aspect. Necesitățile sunt ierarhizate strict în ceea ce privește importanța lor umană. Este ceea ce Maslow desemnează prin termenul de *prepotență*. Ordinea importanței este cea cuprinsă în clasificarea de mai sus: cele fiziologice apar ca fundamentale, urmate de cele de securitate, dragoste, știință și autoactualizare. Sunt la Maslow câteva enunțuri foarte clare în legătură cu ideea de ierarhie a necesităților.

Asupra comportamentului uman necesitățile nu acționează, datorită semnificației lor diferite, cu aceeași intensitate. Forța cea mai mare o au necesitățile din prima categorie când nu sunt asigurate condițiile satisfacerii lor. Aceasta înseamnă că, pe de o parte, necesitățile care în linii generale au fost satisfăcute nu mai acționează ca *motivatori* ai acțiunii umane. Ele nu mai orientează viața. Dirijarea comportamentului este susținută de următoarea categorie de necesități nesatisfăcute. Acestea se mențin doar ca necesități latente, nu manifeste activ pentru comportament. Soluționarea pozitivă a necesităților dintr-o categorie face să se transforme în manifeste necesitățile din categoria imediat următoare. De exemplu, pentru o persoană ale cărei necesități de subzistență nu sunt satisfăcute, comportamentul său va fi motivat puternic de aceste necesități și ea nu va resimți acut necesitatea de știință sau de autoactualizare. Autoactualizarea va deveni un factor motivațional

⁶³ Abraham H. Maslow, *The theory of Human Motivation: The Basic Needs*, în D.R. Hampton, Cr.S. Sumner, R. A. Weber Scott (Eds.), *Organizational Behavior and the Practice of Management*, Foresman and Company, 1968, p. 34

preponderent doar în măsura în care categoriile inferioare de necesități au fost în linii mari satisfăcute.

Existența umană este caracterizată prin evoluție, prin dezvoltare, prin continuă perfecționare. Ea devine deplină pe măsură ce toate categoriile de necesități sunt realizate. Maslow întrevede totodată și posibilitatea determinării unei tipologii diferențiate pentru structurile de personalitate în funcție de fazele de evoluție ale acestor necesități.

Putem distinge astfel, apreciază Maslow, personalități orientate exclusiv asupra necesităților fiziologice, de supraviețuire, după cum și personalități centrate prioritar asupra necesităților de dragoste, afecțiune, aparență sau autoactualizare. Acest fapt este în funcție de gradul lor de satisfacere pentru individ. Și cum în realitate nu avem de regulă situații pure – e greu de conceput de exemplu că un individ poate să-și asigure integral satisfacerea necesităților dintr-o anumită categorie – orientările personale sunt mai larg diferențiate. Apariția noilor necesități este graduală, în funcție de măsura în care necesitățile anterioare sunt satisfăcute în mod efectiv. Maslow exemplifică aceste multiple cazuri ce pot să apară în soluționarea mai mare sau mai mică a unor grupuri de necesități: dacă nevoia mai puternică A este satisfăcută doar în proporție de 10%, atunci necesitatea imediat următoare „B” ar putea să nu se manifeste deloc. Totuși, pe măsură ce necesitatea „A” se realizează în proporție de 25%, necesitatea „B” ar putea să apară într-un grad de 5%; dacă „A” este satisfăcută 75%, „B” ar putea evolua cu un grad de manifestare de 90% ș.a.m.d.⁶⁴.

Pornind de la teoria ierarhiei necesităților se poate construi o *teorie a dezvoltării umane*. Creșterea umană parcurge în principal următoarele faze: satisfacerea nevoilor fundamentale; treptat ea evoluează, pe măsură ce condițiile necesare acestei clase au fost satisfăcute, către asigurarea securității, realizarea unui mediu uman bazat pe afecțiune, dragoste, apartenență spre afirmarea necesității de stimă, autonomie și independență și în fine spre deplina autoactualizare a potențelor specific umane, creative. Acest „pattern” al evoluției personale pare să caracterizeze totodată și dezvoltarea societății.

Omul, nu numai ca individ, dar și ca specie, în evoluția sa, tinde să acumuleze condițiile necesare vieții sale în ordinea indicată de ierarhia necesităților. Acest lucru este valabil nu individual ci doar colectiv, pe ansamblul comunității umane. Trebuie să facem precizarea că Maslow nu încearcă să depășească limitele teoriei sale antropologice și să intre într-o concepție mai generală asupra dinamicii societății. Ceea ce am afirmat mai înainte este

⁶⁴ Abraham H. Maslow, *op.cit.*, p. 38

doar o consecință ce ni se pare a decurge din modul în care Maslow analizează dinamica personalității umane. Acest lucru pare să fie sugerat de estimarea pe care Maslow o dă gradului de satisfacere a acestor necesități la membrii societății contemporane. Este clar, consideră el, că pentru marea majoritate a indivizilor, în grade diferite, există condiții ale satisfacerii multor tipuri de necesități. El apreciază însă că apare o ierarhie a gradului mediu de satisfacere a lor. Dând o estimare cu totul globală și intuitivă, Maslow consideră că pentru *omul mediu* al societății moderne s-ar putea aprecia următoarea situație: necesități fiziologice 85%; necesități de securitate 70%; necesități de dragoste 50%; necesități de stimă 40%; necesități de autoactualizare 10%⁶⁵. După cum se observă, necesitățile de autoactualizare dețin o pondere foarte mică în personalitatea omului mediu. Structurile sociale și culturale, alături de cele individuale legate de relațiile interpersonale, sunt în mare măsură responsabile de această deformare umană.

Totodată, pornind de la această înțelegere a necesităților se deschide o nouă perspectivă și asupra analizei unor patologii specifice în funcție de nivelul de evoluție al personalității pe scara nevoilor. În dezvoltarea personalității poate să apară uneori și posibilitatea unor plafonări. Odată satisfăcute clasele inferioare de necesități, mai ales dacă pentru realizarea acestei situații a fost nevoie de eforturi deosebite, dezvoltarea personală poate să nu continue, oprindu-se la o stare de satisfacție în raport cu standardul economico-social realizat. De regulă, aceștia sunt acei oameni mulțumiți de o anumită stare de stabilitate economico-materială fără a avea aspirații legate de însăși afirmarea personalității și esenței umane.

Teoria lui Maslow este interesantă în acest context și prin faptul că ea exprimă dezideratul fundamental al psihologiei umaniste: realizarea unei imagini armonioase a omului în care să se ia în considerare atât necesitățile biologice, fundamentale, cât și cele specifice umane. Maslow oferă din acest punct de vedere o tipologie foarte variată pentru înțelegerea nevoilor caracteristice existenței umane, deschizând posibilitatea depășirii teoriilor clasice ale motivației, teorii care se opreau la stratul existențial natural biologic.

Teoria necesităților (a nevoilor), așa cum a fost elaborată în primele sale lucrări și expusă aici sintetic, reprezintă mai mult o introducere la înțelegerea naturii umane în manifestările ei superioare. După cum se poate observa, adevărata dezvoltare umană pare să înceapă de abia după ce s-a asigurat satisfacerea echilibrată a tuturor nevoilor și omul începe și are posibilitatea de autoactualizare. În ultimele sale lucrări Maslow caută să elaboreze mai pe larg o teorie a comportamentului uman ajuns tocmai la

⁶⁵ *Ibidem*

acest nivel superior. Este ceea ce el denumeste „*Being psychology*” (de a fi, de a deveni tu însuși). Semnificația termenului de existență este aici cel de afirmare umană plenară, de existență cu sens uman profund, după ce condițiile inferioare au fost satisfăcute și omul nu mai este dominat de ele. În funcție de cerințele specifice umane legate de autoactualizare, primele patru categorii de necesități sunt considerate de Maslow ca elementare. El le numește pe toate ca fundamentale sau *necesități de deficiență*. Termenul de deficiență indică faptul că satisfacerea acestora este oarecum obligatorie pentru o viață umană normală. De abia după împlinirea lor apar ca absolut necesare nevoile de autoactualizare sau *de creștere*. Acestea implică efectiv realizarea potențelor umane sau a *metanevoirilor*, a *metanecesităților*. Pentru a le desemna pe acestea, Maslow mai utilizează termenul de „B-necesități” conduse de „B-valori”. „B” vine de la „being” și are un rol important în aparatul terminologic al lui Maslow. Omul poate fi el însuși, adică poate trece în *imperiul ființei*, al lui „B” doar în măsura în care primele necesități, fundamentale, au fost satisfăcute. Comportamentul uman aflat încă pe scara valorilor fundamentale este dominat de „D” (deficiență), adică de „D-valori”, „D-cunoaștere”, „D-motivație”, „D-dragoste” etc. Dimpotrivă, depășind acest stadiu, individul intră în sfera „B-valorilor”, „B-cunoaștere”, „B-dragoste”, „B-motivație” etc.

Care sunt după Maslow „B-valorile”? El alcătuiește o listă de câteva asemenea valori sau „metanecesități”. O simplă enumerare a lor ne va indica tipul de model uman avut în vedere aici, fundat pe valori ca: *adevărul, bunătatea, frumusețea, totalitatea, transcenderea dihotomiilor, viața (procesualitatea), unicitatea, perfecțiunea, completitudinea, justiția, ordinea, simplitatea, bogăția, lipsa de efort, plăcerea jocului, autosuficiența*⁶⁶. Dezvoltarea semnificațiilor acestei liste de valori ne oferă o imagine adecvată a tipului uman considerat de Maslow ca fiind realizarea deplină a potențelor umane, ducând la starea de deplinătate sufletească, de satisfacție maximă⁶⁷. De fapt, regăsim aici principalele caracteristici umane așa cum sunt ele dorite de psihologia umanistă în general.

Omul are nevoie acută de *adevăr*. Puritatea, curățenia, onestitatea, lipsa de iluzii sunt precondiții necesare ale personalității considerate ca un sistem deschis într-o dinamică și flexibilă adaptare și chiar mai mult decât aceasta, într-o expansiune a potențelor interne. *Frumusețea* indică măsura internă a personalității. Ea este legată, pe de o parte, de bogăția și compleți-

⁶⁶ Abraham H. Maslow, *Notes on Being Psychology*, în „Readings in Humanistic Psychology”, op. cit., p. 59

⁶⁷ *Ibidem*, p. 59-61

tudinea sufletească, de perfecționarea actualizării potențelor, iar pe de altă parte, de armonia întregului, de unicitatea existenței și de stilul acestei unități. *Totalitatea* se referă la necesitatea de integrare, la realizarea armonioasă a întregului din părțile lui componente, la *transcenderea dihotomiilor* prin transferul opozițiilor din unități ale termenilor antagoniști în parteneri care colaborează în realizarea unității în diversitate. *Bunătatea* este strâns legată de alte necesități – valori ca *justiție, ordine* etc. Personalitatea dezvoltată are nevoie de o înaltă organizare, de principii și de lege, de o armonie arhitectonică a echilibrului psihologic, de corectitudine și dreptate, de acceptare reciprocă și integrare a individualității în colectivitate, de o atmosferă reciproc suportivă, bazată pe atitudini mutuale pozitive. *Bogăția* se referă la ridicata diferențiere și complexitate; nimic nu lipsește ființei umane, sau nimic nu se găsește în stadiul de subdezvoltat; totul este satisfăcut deplin și important pentru om; pe această bază fiecare individ are o valoare egală. *Viața* semnifică caracterul procesual, realizarea treptată a resurselor interioare, spontaneitatea, orientarea autoreglatorie, deplina funcționare a organismului, lipsa de fixitate, schimbare continuă dar, în același timp, menținere a identității de sine, expresie variată de sine conform autenticității. Unicitatea conduce persoana la individualitate, la existența unei logici proprii și a unei măsuri proprii, la noutate absolută, la ireductibilitatea existenței umane la alte existențe, la noncomparabilitate și identitate perfectă de sine. *Perfecțiunea* este atașată completitudinii, dezvoltării continue de sine („nimic nu este superfluu”, „nimic nu lipsește”, „totul este la locul cuvenit”). *Simplicitatea* înseamnă armonie, frumusețe, sens, esențialitate în viață, claritate a structurii existenței umane („ceea ce este necesar fără ornament”), lipsa de confuzie, consistență logică internă. *Lipsa de efort* are în vedere ușurința de realizare și satisfacția deplină a acțiunilor, „perfecțiunea și frumusețea funcționării sistemului”, armonizarea întregului și absența tensiunilor, eliminarea dificultăților. *Jocul* presupune umorul, veselie, exuberanță, viziune optimist-deschisă, respectarea regulilor evoluției dezvoltării și perfecționării. *Autosuficiența* semnifică maturitate, independență, autonomie, autodeterminare sau viața după propria lege, măsură interioară, identitate de sine, transcenderea condiționării exterioare și a celei trecute, capacitate de autodeterminare, de autodezvoltare, autoperfecționare, libertate.

După cum se poate observa, toate aceste valori sunt strâns legate între ele. Ele definesc și se completează unele pe altele, reprezentând mai multe perspective distincte asupra aceleiași realități – *existența umană*. Toate aceste „B”-valori sau metanecesități constituie o parte a „naturii umane”. Ele privesc esența ființei și identificarea ei în univers. Împreună cu necesitățile fundamentale, ele trebuie să fie incluse în „definiția completă a

ființei umane, a umanității complete”⁶⁸. Maslow considera chiar că nevoile fundamentale pot fi situate în domeniul instinctului uman, în sensul că ele sunt tendințe înnăscute ale ființei umane, potențial manifeste în viața fiecărui individ. Ele sunt necesare din două puncte de vedere: în primul rând, pentru a evita animalitatea (frustrarea lor generează patologii specifice), iar pe de altă parte, pentru a facilita deplin creșterea umană.

„B”-valorile, fiind prezente în natura generică a omului, au deci un caracter *supra-cultural*, culturile oferindu-le doar condițiile concrete de actualizare⁶⁹.

Se poate ridica în mod firesc întrebarea: nu cumva această teorie e infirmată de faptul că în raport cu „B”-valorile comportamentul uman nu prezintă cel mai adesea regula? Răspunsul lui Maslow este că într-adevăr orientat în acest sens: mulți oameni se depărtează de „B”-valori în condiții de mediu dificile, care amenință satisfacerea „D”-valorilor; exemplu, lagăre de concentrare, închisori, foamete, epidemii, teroare, mediu social și instituțional ostil, dezrădăcinare umană, criză profundă a sistemului de valori, lipsă de speranță și tot ceea ce duce la dezumanizarea omului⁷⁰. Apare însă, după cum însuși autorul remarcă, și o abatere de la această regulă. Există unii oameni care, chiar în condiții vitrege, sunt orientați predominant către „B”-valori. E drept, de cele mai multe ori, argumentele înclină în a evidenția că în condiții normale, personalitatea umană tinde să dezvolte ca necesități profunde ale sale „B”-valorile. În general, următoarele condiții par să stimuleze apariția lor manifestă: sănătate psihologică, o anumită tărie de caracter, curaj, îndrăzneală și competență, la care trebuie adăugat un mediu uman și cultural pozitiv. Pe de altă parte, „B”-valorile, odată realizate, sunt de natură a crea o stare de profundă satisfacție umană. Și acest lucru este universal valabil pentru om, indiferent de condițiile concrete. În plus, practica terapiei psihologice pare să indice că sănătatea mentală, creșterea personală sunt asociate cu o orientare activă către aceste valori.

Dacă „D”-necesitățile sunt ierarhizate, manifestarea unora depinzând de gradul în care clasele inferioare de necesități sunt deja satisfăcute, nu același lucru se poate spune despre „B”-necesități sau „B”-valori. Maslow consideră că nu există o ierarhie a lor. Mai degrabă se poate stabili o *ridicată corelație* între ele. Cu alte cuvinte, atât gradul în care o persoană este îndreptată către „B”-valori, cât și realizarea acestora este simultană iar

⁶⁸ Abraham H. Maslow, A Theory of Metamotivation: *The biological Rooting of the Value-Life*, în „Readings in Humanistic Psychology”, op. cit., p. 170

⁶⁹ *Ibidem*, p. 170-180

⁷⁰ Abraham H. Maslow, *Notes on Being Psychology*, op. cit., p. 66

nu succesivă. „B”-valorile se implică reciproc unele pe altele. Evident, cunoștințele noastre, încă destul de sărace despre nevoile superioare ale omului, nu ne permit să judecăm cu suficientă siguranță adecvarea unei asemenea ipoteze. Sunt însă interesante argumentele aduse de Maslow în sprijinul ei: a) analiza, spre exemplu, a diferitelor manifestări artistice – pictură, sculptură, muzică, dans, poezie etc. – din punctul de vedere al gradului în care ele întruchiează diferite „B”-valori indică faptul că, pe de o parte, modul de realizare a „B”-valorilor manifestă o ridicată corelație (ori sunt toate la un nivel superior ori toate scăzute), iar pe de altă parte, realizarea de ansamblu a „B”-valorilor corelează direct și pozitiv cu valoarea estetică a acestor opere. Același lucru pare să fie evident și în cazul unor opere de tip științific care, în egală măsură, întruchiează împlinirea supremă a naturii umane. De exemplu, o „bună sau elegantă” demonstrație matematică excelează prin caracteristici ca adevăr, simplitate, perfecțiune, completitudine, ordine, ușurință, lipsă de efort a raționamentului cristalizat și toate la un loc duc la adevăr.

Corelația dintre frumusețe, înțelepciune, adevăr, bunătate și sănătate psihologică crește odată cu vârsta, de regulă. Vârsta reprezintă de aceea un indicator al maturității umane, al dezvoltării personale, fapt care justifică ridicarea la performanțe maxime a corelației dintre „B”-valori în anii '30 și '40 ai individului.

Unele experimente care au avut ca scop creșterea umană au indicat, ca un rezultat al lor, faptul că tineri și tinere studenți participanți au înregistrat o evoluție simțitoare în maturitatea psihologică prin dobândirea încrederii de sine, conștientizarea varietății intereselor. Acest fapt a fost asociat și cu impresia unor martori independenți că participanții au devenit totodată și mai frumoși, cu mișcări armonioase, mai dotați intelectual, mai echilibrați psihologic și mai productivi.

Se pare că în teoria lui Maslow se are în vedere o diferență fundamentală între omul prioritar orientat spre satisfacerea necesităților fundamentale („D”-nevoi) și cel centrat pe realizarea metanecesităților („B”-nevoi). Această diferență apare în toate sferele de manifestare socio-culturală, în muncă, în cunoaștere, sau în structurile generale de percepere a lumii, în dragoste etc. Pentru exemplificare vom utiliza deosebirea dintre cele două tipuri de personalități în două mari domenii, pe care Maslow le asociază cu o importantă semnificație umană: este vorba de domeniul „D”-cunoaștere și „B”-cunoaștere; „D”-dragoste și „B”-dragoste.

În ceea ce privește cunoașterea, obsesia „D”-nevoilor creează o viziune limitată, fragmentară, distorsionată subiectiv, în timp ce „B”-valorile

oferă baza unei cunoașteri riguroase, adecvate, structural globală, detașată, cât mai obiectivă, dezinteresată și neegoistă. Vom rezuma aici un amplu tabel comparativ al lui Maslow, care evidențiază cele două tipuri de cunoaștere:

„B” – cunoaștere	„D” – cunoaștere
Obiectul văzut ca un întreg unitar, complet autosuficient	Obiectul văzut ca parte, incomplet, dependent de alte lucruri
Viziune dintr-o multitudine de perspective, bogăția detaliului, toate aspectele egal importante	Viziune doar din anumite perspective, centrate doar pe unele aspecte și neglijarea altora, viziune fragmentară
Centrare pe obiect, uitare de sine în cunoaștere, dezinteres, identificarea subiectului cu obiectul	Perspectivă subiectivă, percepție a unui amestec de obiecte cu sinele celui care percepe
Obiectul privit ca un scop în sine, intrinsec, cu propria sa valoare	Obiectul privit ca mijloc, instrument, cu valoare doar de utilizare
Dihotomiile, polaritățile și conflictele sunt integrate într-o unitate superioară, văzute ca părți ale totului	Logică aristotelică, lucrurile sunt separate, diferite unele de altele, exclusiv mutuale, adesea cu interese antagonice
Obiectele văzute în mod concret, în unitatea lor unică. Viziune idiografică	Obiectivele văzute doar abstract, ca termeni anonimi ai unei categorii. Viziune nomotetică, generală
Lumea și sinele considerate în aceeași măsură cu umor filosofic, cu atitudine de amuzare, de fuziune a dihotomiilor comic-tragic, absurd-necesitate	Lipsă de umor, opunere rigidă a lucrurilor serioase celor amuzante, sau un umor ostil ⁷¹

Ultima caracteristică din tabel se referă și la diferența dintre „B”-dragoste și „D”-dragoste. „D”-dragoste este dominată de o viziune instrumentalistă, bazată pe o relație de dependență. Un obiect sau ființă este iubită pentru că îndeplinește o trebuință, satisface o necesitate a subiectului. Din această cauză un asemenea tip de dragoste devine manipulativ, opresiv, depersonalizat. Dimpotrivă, „B”-dragoste este caracterizată prin decentrarea, lipsită de egoism, altruism, iubire pentru celălalt luat ca valoare în sine, respect reciproc, lipsă de dependență, conservare mutuală a autonomiei, viziune totalizatoare și acceptare reciprocă deplină⁷².

O atenție specială acordă Maslow unei stări umane mai puțin explorate psihologic, dar esențiale pentru înțelegerea ființei umane. Se desprind

⁷¹ Ibidem, p. 70-74

⁷² Ibidem

două stări complementare, distincte prin natura și caracteristicile lor. În primul rând, *starea de acțiune*, proprie prin orientarea activă spre atingerea obiectivelor, prin efortul intențional de realizare, prin concentrarea și mobilizarea energiilor. Este o stare caracterizată prin tensiune interioară, neîmplinire, „aspirație către”; o stare în care interesele sunt centrate predominant asupra unor anumite zone. În al doilea rând, *starea finală a acțiunii*, de împlinire, de realizare, de satisfacție. Este un sentiment special de trăire a succesului pur. Ea este dominată de valoarea completitudinii, a perfecțiunii. „Omul se simte un Dumnezeu”. Este ceea ce Maslow numește „*experiență de vârf*”. Caracteristic unei asemenea stări este și lipsa de dorințe, epuizarea scopurilor, lipsa „D”-necesităților, detașarea de realitatea exterioară, lipsa de teamă și anxietate. „Experiența de vârf” este autentică doar în măsura în care reprezintă încununarea unui proces creator, a unui efort constant. Ea este rezultatul dezvoltării personale, al multiplicării capacităților și al realizării integrării de sine; este liniștea sufletească, calmul fundat însă pe complexitate umană dobândită. În acest punct al analizei Maslow, ca de altfel și alți psihologi umaniști, caută comunitatea de idei și o relație directă cu vechile filosofii ale antichității, mai bine zis cu marile religii asiatice – Zen, Tao, Budism – preocupate și ele de o depășire a obsesiei necesităților elementare și de dobândire a unei noi atitudini în fața vieții. Detașarea de „efemer”, accent pe meta-motivație, armonie cu sine și cu universul, sunt valori centrale ale acestei atitudini. Însă apelul la vechile filosofii și religii exprimă poate în modul cel mai evident caracterul predominant intuitiv, neelaborat teoretico-logic al psihologiei umaniste actuale. Cel mai adesea, ea reprezintă mai mult o listă de declarații de intenții, de deziderate înalt umaniste, decât realizări pozitive de tip strict științific.

3. Normalitate, patologie, terapeutică în psihologia umanistă

Una dintre schimbările majore pe care le-a adus psihologia umanistă se referă la înțelegerea normalității psihologice, a bolii și în consecință a variatelor mijloace terapeutice adecvate. Psihologia de tip freudist sau cea behavioristă ofereau o definiție insatisfăcătoare normalității psihologice, mai mult negativă decât pozitivă. În viziunea lor, normalitatea psihologică se caracteriza mai degrabă ca lipsă a unor manifestări patologice semnificative. Din acest punct de vedere, omul sănătos apărea a fi o stare limită, „ideală”, a omului bolnav.

Noua psihologie își propune ca sarcină de bază explorarea în mod special a stării de *normalitate psihologică* cu un statut de sine stătător. Aceasta este definită în mod pozitiv ca proces distinct de dezvoltare umană,

de afirmare a potențelor naturale și a celor dobândite. O psihologie a omului sănătos este o psihologie a etapelor succesive de perfecționare umană. Normalitatea nu mai este legată de imaginea sistemului închis, al cărui ideal este doar homeostazia ci de cea a caracterului deschis al unui sistem finalizat spre autoactualizare autentică, creștere și afirmare a potențelor proprii.

Apariția unei noi viziuni asupra naturii umane a adus o lărgire semnificativă a înțelegerii și a manifestărilor patologice. Psihologia umanistă nu neagă o serie de patologii psihice de proveniență „materială”, biologică. Ea atrage însă atenția asupra faptului, că există o gamă mult mai largă de patologii care, multe din ele, provin din lipsa, din frustrarea de necesități nu numai biologice, fizice, ci mai ales a celor specific umane date de „metanecesități”.

Frankl, de exemplu, desemnează aceste patologii prin termenul de „*dezordini noogenice*”. Se deschide astfel o nouă perspectivă în ceea ce s-ar putea numi *patologia vieții cotidiene*. Aceasta afectează nu nivelul inferior, biologic al personalității umane, ci pe cele superioare, care, de regulă, nu au o bază biofizilogică ci una psiho-socio-culturală. E drept că, și acestea pot conduce adesea, în timp, la efecte de tip biofizilogic. În rândul acestor *metapatologii* se înscriu *alienarea, anomia, apatia, resemnarea, plictiseala, lipsa de sens în viață, cinismul* etc. Fiecărei metanecesități îi corespunde, datorită unei depriveri patologice, o metapatologie specifică. Vom reda rezumativ această corespondență, așa cum a fost ea dezvoltată de Maslow⁷³.

„B”-valori	Metapatologii specifice
Adevăr	Neîncredere, cinism, scepticism, suspiciune
Bunătate	Egoism exacerbant, ură, repulsie, dezgust, încredere numai în sine, nihilism
Frumusețe	Vulgaritate, lipsă de gust, oboseală, filistinism, orbire
Unitate, integritate	Dezintegrare, arbitraritate
Transcenderea dihotomiei	Gândire alb-negru, de tip sau-sau, a vedea totul în conflict, viziune simplistă asupra vieții
Completitudine, finalitate	Sentiment de nerealizare, lipsă de speranță, lipsă de aspirație
Justiție	Cinism, neîncredere, anomie, legea junglei, egoism total
Simplicitate	Supracomplexitate, confuzie, conflict, lipsă de orientare
Autosuficiență	Dependență de ceilalți
Sens în viață	Lipsă de sens, disperare

⁷³ Abraham H. Maslow. *op. cit.*, p. 73-74

Societatea contemporană, datorită particularităților ei de structură, excelează tocmai prin aceste metapatologii.

Boala mentală, în imaginea psihologilor umaniști, are deci mai degrabă surse profunde, socioculturale. Nevrozele, pe care Freud le-a definit și le-a tratat, erau în mare parte patologii ale culturii timpului său. O cultură represivă, în mod special din punct de vedere sexual, era normal să genereze patologii, avându-și originea în dinamica sexualității. Societatea modernă determină în mod predominant alte tipuri de patologii originare în alienare socială, insecuritate socială și personală, descompunere a sistemului de valori, pierdere a sensului în viață etc. Ceea ce vor să spună psihologii umaniști printr-o asemenea estimare nu este faptul că teoria lui Freud era în mod total adevărată în anumite condiții socio-culturale. Ea era mai degrabă o expresie a acestor condiții particulare, dezvoltând și absolutizând deseori o problematică cultural-umană reală.

Datorită caracterului integrativ al personalității umane, chiar și patologiile de tip inferior au importante componente metapatologice. Atitudinea față de ele și modul de tratare trebuie a fi reconsiderate dintr-o altă perspectivă. Se vorbește adesea de un nou model promovat de psihologia umanistă și diferit prin presupuzițiile sale fundamentale de modelul medical clasic care domină atitudinea față de boala mentală. Ceea ce este caracteristic modelului clasic este faptul că el tinde să reducă, pe de o parte, metapatologia, boala mentală la o boală organică, iar pe de altă parte, să trateze pacientul ca nefind responsabil de comportamentul său și ca având un rol mai mult pasiv în propria sa vindecare. Așa după cum sugerează James Morrison⁷⁴, modelul clasic terapeutic este criticabil din mai multe puncte de vedere. În primul rând, accentul pe disfuncționalitatea organică duce la suprautilizarea tratamentului medicamentos și chiar a unor tehnici cu puternice efecte distructive din punct de vedere uman: șocuri electrice, exagerarea psihochirurgiei, a somnoterapiei etc. Folosirea excesivă a tratamentului medicamentos poate duce la o degradare considerabilă a funcțiilor umane superioare. În al doilea rând, paradigma medicală clasică tinde să creeze o atitudine neparticipativă a pacientului în raport cu propria sa viață. Responsabilitatea vindecării este integral transferată medicului, pacientul neasumându-și un rol activ în rezolvarea problemelor sale care, în fapt, stau la organizarea manifestărilor patologice. Se creează astfel o absolută dependență, ea însăși patologică, a pacientului de psihiatru, de alte persoane în general, și o scădere a interesului pacientului față de propria sa viață și de

⁷⁴ Vezi James Morrison, *A Reappraisal of Mental Health Education: a Humanistic Psychology*, în "Journal of Humanistic Psychology", vol. 19, nr. 4 1979

echilibrul psihologic, pentru fericirea sa. În al treilea rând, modelul medical clasic supraestimează rolul psihiatrului în asigurarea sănătății mentale în raport cu alți factori cum ar fi: consilieri psihologici, consilieri vocaționali, prieteni, familie etc.

Psihologia umanistă dezvoltă o altă viziune asupra bolii mentale. La baza acestei noi înțelegeri stă ideea de *integralitate* a personalității umane. Cu greu putem vorbi de o manifestare patologică absolut delimitată în care să nu intervină activ și celelalte elemente componente ale sistemului personalității. Patologia apare mai degrabă ca o stare generală disfuncțională a sistemului uman, trebuind să fie deci considerată ca atare. Tratatamentul psihiatric va trebui deci să mobilizeze toate resursele și potențele sănătoase ale întregii personalități, inclusiv factorii exteriori sociali și culturali care pot avea o contribuție pozitivă. De asemenea, în modul în care este considerată boala mentală și în special în strategia tratării ei, este nevoie să pornim de la ideea că omul este o ființă conștientă de sine, cu un comportament orientat către normalitate și dezvoltare. Ea este capabilă de manifestări libere având resurse interioare pentru reîntărire și permanentă autoconstrucție. Într-o asemenea viziune mai largă, unii psihologi umaniști argumentează că este mai util să înlocuim chiar ideea de boală mentală cu cea de „problemtă umană”. În acest sens, fiecare individ, într-o situație concretă a vieții sale, are de rezolvat o multitudine de probleme, dintre care unele mai grave și altele mai puțin grave. Acesta le poate soluționa fie singur fie cu ajutorul specializat al diferiților factori externi – psihiatri, psihologi, sociologi, consultanți, juriști, prieteni etc. Diferențele obținute în soluționarea lor sunt adesea mai mult de grad decât de substanță. Deosebirea însă dintre cele două atitudini umane față de dereglările psihologice, modelul clasic și cel al psihologiei umaniste, este semnificativă. Unii autori apreciază chiar că practica psihiatrică clasică a transformat boala mentală într-un adevărat „mit” cu foarte multe consecințe negative pentru individ⁷⁵. Morrison citează în acest context numeroase experimente care introduc ca o primă parte a procesului de tratament seminarii speciale de „demitizare” a bolii mentale, de eliberare de paradigma medicală devenită mod curent de gândire și care paralizează atitudinea activă, constructivă, a pacientului față de el însuși.

Definind boala mentală ca o patologie a vieții umane în ansamblul ei iar nu ca o dereglare locală de origine mai mult biologică, psihologia umanistă pune bazele unor *noi metode terapeutice*. Ceea ce este în mod special caracteristic acestor metode este lipsa unei opoziții între terapie și dezvoltare umană. Terapia apare mai degrabă ca un element component al creșterii,

⁷⁵ *Ibidem*.

al dezvoltării umane, ea însăși putându-se realiza eficient doar în contextul mai general al afirmării umane autentice. Astfel, omul bolnav nu mai este scos în afara umanității, a condițiilor normale de viață, în afara colectivității, a grupului, ci, dimpotrivă, recuperarea sa este concepută doar în contextul reconsiderării sale ca ființă umană prin utilizarea tuturor forțelor sale native, sănătoase, în cadrul și cu ajutorul grupului.

Considerarea persoanei ca o existență umană unică are implicații profunde, deci asupra tipului de terapie dezvoltat aici. O primă consecință o reprezintă *democratizarea relației dintre terapeut și pacient* (Karen Horney). Psihanalistul nu trebuie să impună pacientului modelul său teoretic de personalitate, ci să instituie o relație tipic democratică de sinceritate în dialog, bazată pe deplină acceptare reciprocă, mai ales a pacientului, ca persoană cu valoare umană de sine stătătoare. Carl Rogers a pus această idee la baza unui sistem terapeutic de mare influență pe care îl și intitulează semnificativ „terapie centrată pe client”⁷⁶. Psihanalistul nu trebuie să vină la „întâlnirea” cu pacientul său cu un cadru conceptual structural în care să codifice și să interpreteze personalitatea celui alt. Dimpotrivă, el trebuie mai degrabă să „între în pielea” pacientului, să-l înțeleagă în unicitatea existenței sale, în singularitatea idealurilor lui, făcând abstracție pe cât posibil de propria sa existență. Aceasta presupune însă, după cum remarcă Bugental, ca psihianalistul însuși să fie o persoană autentică, capabilă să accepte și să înțeleagă în mod deplin logica unică a existenței celui alt. Spre deosebire de celelalte orientări din terapie care utilizează un model teoretic pentru codificarea problemelor psihologice ce urmează a fi tratate și care oferă totodată soluție acestora, mulți psihologi umaniști militează pentru folosirea unei terapii strict *empatice*⁷⁷. Acest gen de terapie trebuie să transcendă modul cognitiv-analitic, fundându-se pe capacitatea umană de a-l apropia și înțelege pe celălalt pe baza unui profund simț empatic. De aceea, în acest context, se crede că utilizarea unei teorii, în loc să faciliteze, poate să constituie, dimpotrivă, un obstacol principal în încercarea de a pătrunde în universul unic al pacientului. În acest sens se exprima și Eric Berne, autorul analizei tranzacționale. El caracteriza atitudinea terapeutului ca cea a unui „inocent copil, nou născut”. Acesta trebuie să abordeze fiecare „întâlnire” într-un mod complet deschis experienței umane care va urma, eliminând din mintea sa orice preconcepții, orice cunoștințe psihologice rigide sau experiențe trecute inoportune. Terapeutul trebuie să devină mai întâi un „vast gol” care să

⁷⁶ Carl Rogers, *Client-centred Therapy*, Houghton Mifflin, Boston, 1951

⁷⁷ Vezi Richard Schuster, *Empathy and Mindfulness*, în „Journal of Humanistic Psychology”, vol. 19, nr. 1/1979

fie umplut de experiența obținută în procesul nou al „întâlnirii terapeutice”. Accentul cade masiv pe capacitățile direct intuitive ale percepției creatoare, iar nu pe utilizarea unei tehnologii intelectuale deja structurate de către știință.

Care este atunci diferența dintre relația umană naturală (spre exemplu cea stabilită între doi prieteni) și relația dintre psihianalist și pacientul său? Aceasta este o întrebare cheie pentru o asemenea poziție care accentuează pe intuiție și empatie. Psihologii, adepți ai unei asemenea abordări, încearcă să dezvolte diferite tehnici care să amplifice capacitățile empatice naturale ale terapeutului, inclusiv utilizarea unor procedee de tip yoga sau zen care par să educe abilitățile de înțelegere și voință. Astfel T.V. Lesch⁷⁸ aduce probe experimentale în favoarea ideii că diferite forme de practici yoga sau zen duc la mărirea semnificativă a capacităților empatice. Experimentând pe mai multe grupuri, dintre care unele „martori” iar altele care au practicat o formă simplă de exerciții zen de meditație prin controlul respirației, el a găsit că cei care au practicat aceste exerciții, după o perioadă de patru săptămâni, și-au ridicat în mod semnificativ abilitățile empatice. Există și alte încercări de a educa capacitățile empatice care se dezvoltă în cadrul psihologiei umaniste. Eficiența terapeutică provine în acest caz nu dintr-o cunoaștere teoretică fundată științific, ci dintr-o intuiție educată asupra existenței pacientului, din faptul că terapeutul știe să pună întrebările cheie în procesul dialogului, provocând astfel experiențe profunde, posibil deschizătoare de noi perspective și înțelegeri.

S-ar părea însă că excluderea oricărui cadru teoretic în procesul terapiei nu este o poziție unanim acceptată în cadrul psihologiei umaniste. Este chiar îndoielnic dacă psihologul poate să vină la întâlnirea cu celălalt lipsit de orice instrument intelectual teoretic, ca un „nou născut, inocent”. În fapt, psihologia umanistă oferă o anumită teorie asupra naturii umane, asupra proceselor psihologice care reprezintă limbajul elementar al însuși dialogului dintre terapeut și pacient, instrumentul înțelegerii de sine și de autoconstrucție pe care primul îl oferă celui din urmă. Ceea ce vor însă să sublinieze psihologii umaniști este, probabil, mai mult necesitatea de a nu reduce realitatea umană la un model abstract general, preexistent experienței. Dimpotrivă, este nevoie de o deschidere amplă pentru înțelegerea unicității personalității celui alt.

„Terapia umanistă” nu acordă o importanță mare trecutului pacientului ca sursă de autolămurire a sa. Chiar dacă rădăcinile psihologice actuale

⁷⁸ T.V. Lesch, *Zen Meditation and the Development of Empathy in Counselors*, în „Journal of Humanistic Psychology”, nr. 10/1970

se găsesc în evenimentele din trecut, acestea, pentru a fi forțe active actuale, trebuie să fie elemente constituente ale experienței prezente. De aceea, accentul este pus nu ca în psihologia freudistă pe explorarea trecutului, ci pe construcția prezentului „aici și acum”. Aceasta nu înseamnă că trecutul nu are un rol activ în determinarea comportamentului actual, ci doar că în măsura în care el are o asemenea funcție se va regăsi ca dat al experienței actuale, trebuind să fie tratat ca atare. Este mai puțin importantă originea concretă din trecut a unei angoase actuale decât existența propriu-zisă a acesteia și eliberarea de ea. Modalitatea tehnică de a „scăpa” de trecut nu mai este ca în freudism întoarcerea în el, reanaliza acestuia, ci modificarea în experiența prezentă a produselor sale, reconsiderarea lor. Un om matur este acela care are capacitatea de a înțelege situațiile actuale și de a acționa prompt, creativ la ele. Starea de sănătate poate să fie realizată doar printr-o activă și serioasă analiză a *datului psihologic actual*, prin eliberarea de forțele care blochează manifestarea autentică a personalității, dezvoltarea. Psihologul nu face decât să ajute pacientul să devină mai conștient de sine și să utilizeze forțele sănătoase naturale pe care el însuși le are.

4. Studiu de caz: modelul terapeutic al lui Thomas Harris

Pentru că psihologia umanistă este încă departe de a fi elaborat un model teoretic împărțit de către toți cei care aparțin acestei orientări, această situație se regăsește și în câmpul psihiatriei umaniste. Nu există o teorie și o practică standard de tratament psihiatric, ci mai degrabă o pluralitate de metode, tehnici și practici având în comun doar anumite principii fundamentale.

Variația și pluralitatea de forme și modele existente la ora actuală, mai ales în practica psihiatrică, prezintă o semnificație umană specială. Un model utilizat în psihiatrie are un alt statut epistemologic decât unul teoretic propriu-zis. El nu are o funcție în primul rând explicativă, ci una *transformatoare, activă*. El nu aspiră către o descriere cât mai completă și exactă a unui domeniu din realitate, ci dimpotrivă, condiția lui de eficiență este aceea de a oferi un cadru suficient de adecvat care să faciliteze *dialogul* dintre psiholog și pacient. El trebuie să fie totodată și un *instrument* utilizabil de către *omul obișnuit* pentru propria sa cunoaștere, înțelegere și schimbare. Datorită acestor funcții specifice, pentru un model de terapie există relativ mai puține exigențe teoretice decât pentru unul propus în contextul unei științe explicative. Nu vrem să spunem că toate modelele teoretice utilizate în terapie sunt egal de bune sau eficiente, ci doar că, la un moment dat, în condițiile unui nivel modest de dezvoltare științifică, este posibil să existe o

pluralitate mai mare de modele terapeutice decât de modele teoretice-explicative propriu-zise.

Modelul terapeutic de tip freudist a căzut în dizgrație în ultimul timp. În primul rând, s-a produs o eroziune culturală a lui. Problemele umane ale societății actuale sunt relativ diferite de cele ale societății și culturii în care Freud și-a creat teoria și tehnica sa terapeutică. Traumele de origine sexuală par a fi mult mai puțin frecvente și mai puțin presante pentru individ. În mare parte, cadrul sociocultural modern le-a rezolvat favorabil. Alte probleme psihologice legate de adaptarea activă și flexibilă a individului la un mediu în permanentă schimbare, trec acum pe primul plan. În al doilea rând, modelul freudist a suferit și o „înfrângere” științifică. S-au acumulat, prin dezvoltarea științelor umane, o mulțime de „contraexemple”, de critici fundamentale la adresa lui. Modelul freudist putea avea trecere în special într-o societate elitară iar nu într-una cu puternice tendințe democratice și orientări egalitare. „Costul” unei terapii de tip psihanalitic clasic este extrem de ridicat, făcând din aceasta mai degrabă un privilegiu decât un bun de masă. Societatea modernă necesită practici de terapie mai puțin costisitoare, care să poată da soluții pentru satisfacerea unor necesități care au devenit largi pentru marele public. De asemenea, modelul freudist, prin caracterul său înalt sofisticat, crea o dependență mare a publicului de specialist, acordând acestuia din urmă, în exclusivitate, un rol activ. Este inclusă în relația psihiatru-pacient o structură fundamentală care, deși nu explicit, implică ea este *autoritară*. Or, societatea contemporană se caracterizează prin exigența participării și implicării directe a individului și în acest cadru. Omul dorește să se simtă util, activ, să fie chiar el însuși *agentul și promotorul* propriei sale vindecări și dezvoltări. În acest sens, accentul cade în mai mare măsură pe *autoterapie* și *autodezvoltare*. Aceasta se realizează pe baza autoeducării permanente a voinței și calităților morale sănătoase. Este nevoie deci de un model terapeutic suficient de simplu și de clar încât el să devină un instrument utilizabil de către fiecare individ în parte. De aceea, psihiatria trebuie să renunțe la limbajul său „ezoteric” și să adopte unul simplu, ușor de înțeles și asimilat, folosit eficient în practica comună cotidiană. După cum se exprima Thomas A. Harris, practica psihiatrică de tip freudist pare multor oameni, datorită caracterului său înalt sofisticat, „ca un orb care caută într-o cameră întunecată o pisică neagră, dar care nu se află acolo”⁷⁹.

Dacă ținem seama de toate aceste aspecte, este clar că alături de exigențele pe care orice model teoretic trebuie să le îndeplinească (să ofere

⁷⁹ Thomas A. Harris: *I'm O.K., You're O.K.*, Publishers of Bard, Camelot, Discus, Equinox and Flare Books, 1973, p. 13

o deschidere corespunzătoare explicativă), un model utilizat în terapie trebuie să fie și adecvat funcției de comunicare dintre specialist și nonspecialist, să reprezinte un mijloc comod, la îndemâna fiecăruia și eficient pentru autoanaliză și autoconstrucție pe linia normalității și a auto perfecționării.

Pentru ilustrare vom utiliza un asemenea model care, deși s-a bucurat de o mare popularitate, nu a fost nici pe departe împărțit sau generalizat. Este vorba de modelul propus de Thomas A. Harris în lucrarea semnificativ intitulată „*I'm O.K. You're O.K.*” (Eu sunt O.K., tu ești O.K.). Prin modelul său de terapie, dezvoltat în prelungirea și sub influența puternică a „analizei tranzacționale” elaborată de Eric Bernne, Thomas Harris încearcă să răspundă acestor multiple exigențe ale terapiei moderne.

După E. Bernne, personalitatea umană este compusă din trei componente distincte, numite simplu pentru o mai mare facilitate terminologică *Părinte, Adult și Copil*. Conceptele utilizate aici au o rezonanță terminologică freudistă. După cum apreciază E. Bernne, aceste trei elemente ale personalității nu sunt roluri, nu sunt concepte inventate teoretic pentru a descrie un aspect sau altul al existenței psihologice, ci „*realități fenomenologice*”. În fiecare personalitate umană există simultan un Părinte, un Adult și un Copil, din dinamica cărora rezultă *comportamentul actual*, prezent. Întreaga teorie a lui Th. Harris pornește de aici și de la o serie de noi date din psihofiziologie, care, de altfel, sunt pe departe a fi complet confirmate de știința modernă. Astfel, o serie de cercetări ale neurochirurgului canadian Wilder-Penfield tind să sugereze că memoria are o uimitoare capacitate de a înregistra evenimente, situații și stări afective din trecut. Cu cât aceste evenimente s-au întâmplat mai devreme în copilărie, cu atât ele sunt mai puternic imprimate. Situațiile actuale readuc în memorie, atât sub formă de gânduri, cât în special sub formă de trăiri, de sentimente, de emoții aceste imprimări ale trecutului. Mai ales, evenimentele petrecute în prima copilărie (până într-un an și chiar eventual înainte de naștere) s-au înscris în memorie nu sub formă de gânduri discursive, ci senzații, sentimente vagi, nestructurate. Unele experiențe de acest tip sunt atât de puternice încât ele revin mereu în personalitatea prezentă prin situațiile multiple de viață actuale, fără ca individul să fie conștient de originea lor. Trecutul este întipărit în noi sub formă de *Părinte* și de *Copil*. El reprezintă zestrea noastră intelectuală, afectivă, experiențele noastre fundamentale care oferă infrastructura vieții psihologice normale.

Părintele este o colecție enormă de imprimări în memorie a unor evenimente externe impuse sau preluate necritic de către aceasta în primii

cinci ani de viață⁸⁰. În această perioadă, *Copilul* este complet dependent de *Părinte*, nu are capacitatea de a înțelege, de a modifica și corecta cerințele și recomandările pe care maturii, în mod special *Părintele*, i le impun. Acestea sunt înregistrate pur și simplu drept „adevăruri” și „comandamente”, mai presus de orice discuție. Dar nu numai conținutul mesajelor transmise de *Părinte* este înregistrat de *Copil* ci și situația psihologică și socială privilegiată a acestora, în termenii lui E. Bernne, tranzacțiile dintre *părinți și copii*, reacțiile lor reciproce, stările psihologice generate de acestea. Ceea ce vine de la *Părinte* este asimilat din perspectiva specifică a *Copilului*, omul mic neștiutor, dependent de omul mare, autocunoscător, sursă a securității, a satisfacțiilor dar și a pedepselor. Această stare de spirit este înregistrată în memorie și redevine activă mereu în timpul vieții. Cele mai multe dintre elementele existente în *Părinte* sunt lucruri din categoria regulilor și normelor de acțiune: cum să bați un cui, cum să faci patul, cum să mănânci frumos, cum să-ți primești musafirii, cum să te porți cu alte categorii de oameni, cum să te porți cu prietenii, cu iubitul etc.⁸¹.

În timp ce în *Părinte* sunt înregistrate evenimente externe, în *Copil* sunt reținute evenimente interne, „răspunsurile micii persoane la ceea ce vede și aude”⁸². Pe de o parte, *Copilul* conține sentimente *negative*, ca rezultat al caracterului în ultimă instanță frustrant al procesului de socializare: sentimente de dependență, de revoltă neputincioasă, de teamă, de complex de inferioritate, de vinovăție, de acceptare fără înțelegere etc. Există însă și o gamă largă de date *pozitive*. *Copilul* este dominat de curiozitate, dorință de a explora, de a ști, de a experimenta, de capacitate de pătrundere, de sentimente de sinceritate profunde, bucurii ale primelor descoperiri, satisfacții produse de comportamentul părinților, de lucrurile care-l înconjoară. În mod convențional, Th. Harris desemnează prima categorie de sentimente și stări de spirit cu formula generică de „eu nu sunt O.K.” („not O.K. feelings”). El estimează că în componența *Copilului*, sentimentele negative ce apar datorită particularităților procesului de socializare sunt pe departe dominante în raport cu sentimentele pozitive. Din această cauză, *Copilul* este în ansamblu dominat de sentimentul de „a nu fi O.K.”. Nu există apoi stări și situații de viață pe care „maturul” să le experimenteze și care să nu-și găsească matricea sa fundamentală în experiența primilor ani de „copilărie”. De aici și importanța pe care *Copilul* o are în dinamica vieții actuale a *Părintelui* și *Adultului*.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 40

⁸¹ *Ibidem*, p. 44

⁸² *Ibidem*, p. 47

Aproximativ de la vârsta de 10 luni, *Copilul* începe să manifeste în mod pregnant autonomie în comportament, să-și elaboreze în mod independent propriile sale răspunsuri la situațiile de viață, să-și construiască scheme proprii de gândire și acțiune. „Autoactualizarea este începutul *Adultului*”⁸³. Experiența de *Adult* se acumulează ca un rezultat al capacității *Copilului* și mai târziu a maturului de a găsi el însuși „ce este diferit în viață față de modelul învățat al vieții (depozitat în *Părinte*) și de modelul simțit al vieții (depozitat în *Copil*). În raport cu acestea, *Adultul* dezvoltă un model gândit al vieții bazat pe acumulare proprie de date și elaborarea lor intelectuală. El reprezintă, deci, componenta activă a personalității care asigură adaptarea flexibilă la realitatea concretă și variată, precum și afirmarea creativă a personalității.

Cele trei componente fundamentale ale personalității umane se constituie oarecum autonom: *Părintele*, în mod special, își are originea în interacțiunea *Copilului*, de la naștere până la aproximativ 5 ani, cu maturii care prezidează socializarea. *Copilul* se constituie în aceeași perioadă ca rezultat al percepției și trăirii interne a acestor interacțiuni. *Adultul*, în schimb, începe să se cristalizeze aproximativ după 10 luni de viață, când *Copilul* ajunge să-și afirme independența sa de acțiune, amplificându-și capacitățile pentru întregul curs al vieții. Dacă *Părintele* și *Copilul* sunt fundamental bazați pe reacții afective, necritice și spontane, *Adultul* este simbolul activității critice, sprijinit pe principiul realității pe de o parte, iar pe de altă parte, pe imperativul judecăților raționale.

În procesul de geneză al oricărui comportament toate cele trei instanțe – *Copil*, *Părinte* și *Adult* – sunt prezente cu elementele lor constitutive. Una dintre ele este însă dominantă. Comportamentul unor persoane, de exemplu, poate să fie inspirat mai mult de *Părintele* din el, al unei alteia de *Copil* sau de *Adult*. Singurul comportament rațional adecvat situației, flexibil și eficient este produs de adult. În caz contrar, comportamentul este schematic, stereotip și din această cauză înalt predictibil. Doar comportamentul dominat de *Adult* este creativ, adecvat situațiilor reale de viață, plin de forțe transformatoare și orientare spre perfecționarea individului.

Premisa dezvoltării personalității este, după cum se exprimă Th. Harris, „*situarea în Adult*”. Omul trebuie să facă efortul de a se elibera de propriul său trecut. Nu este vorba de a elimina stratificările experiențelor trecute, lucru atât imposibil cât și dăunător, ci de a le trece mereu prin filtrul critic, actual al rațiunii, de le a utiliza în mod conștient și deci liber. Multe dintre patologiiile mentale mai grave sau mai puțin grave își au sursa în do-

⁸³ Ibidem, p. 51

minarea *Părintelui* sau a *Copilului* în structura personalității. Atât terapia cât și acțiunea de dezvoltare personală presupune câștigarea unei detașări în raport cu schemele interiorizate din timpul copilăriei și acțiunea rațională, matură, *adultă*.

Thomas Harris accentuează în același timp importanța *interacțiunii dintre persoane* – tranzacțiile. Multe dintre aspectele relațiilor interpersonale pot fi înțelese pe baza schemei pe care el o propune. Cum este și firesc, există mai multe posibilități de interacțiune între indivizi, fiecare cu specificul ei distinct: *Părinte-Părinte*; *Părinte-Copil*; *Copil-Copil*; *Adult-Părinte*; *Adult-Adult*; *Adult-Copil*. După cum este cunoscut, relațiile interpersonale joacă un rol activ în terapie și în dezvoltarea personalității. Un comportament dominat de *Adult* este nu numai o premisă a autodezvoltării și autoperfecționării, dar, totodată, un suport pentru dezvoltarea celui-lalt. Atitudinea față de sine formează aici, împreună cu atitudinea față de celălalt, orientarea fundamentală a personalității. Este ceea ce Harris numește „*poziție de viață*” (life position). Sunt patru asemenea tipuri de poziții de viață esențiale, caracteristice, după Harris, afirmării personalității:

1. „Eu nu sunt O.K., tu ești O.K.”
2. „Eu sunt O.K., tu nu ești O.K.”
3. „Eu nu sunt O.K., tu nu ești O.K.”
4. „Eu sunt O.K., tu ești O.K.”⁸⁴

Termenul de „O.K.” este desigur o metaforă, el desemnând o atitudine fundamentală de acceptare de sine sau de altul, o atitudine pozitivă, suportivă, de încredere în forțele interne. Pentru a acționa ca un *Adult*, pentru a realiza dezvoltarea personală este nevoie de o atitudine favorabilă, pozitivă față de sine, de acceptarea fără rezerve a propriei persoane ca entitate cu finalități autonome, având valoare ultimă în ea însăși. Un asemenea sentiment pozitiv reprezintă forța propulsoare a întregului comportament. Ea este totodată o condiție elementară a stării de sănătate. Același lucru se poate spune și în legătură cu atitudinea față de celălalt. Tu ești O.K. înseamnă că te accept ca pe o persoană în unicitatea ta ireductibilă, cu propriile tale finalități, „egal al meu”. Dimpotrivă, *ne-O.K.-ul* înseamnă o atitudine psihologic distructivă, care poate fi caracterizată prin sentimentul de insatisfacție, devaluare de sine, dependență, neîncredere în propriile forțe, complex de vinovăție, inferioritate, lipsă de autonomie etc. și această atitudine se poate referi la sine cât și la celălalt. Postura de viață adultă este sigur ultima situație: „eu sunt O.K., tu ești O.K.”. Ea este singura capabilă să ofere o

⁸⁴ Ibidem, p. 66

bază vieții normale și creșterii personalității. Celelalte trei poziții de viață, având fiecare deficiențele sale specifice, reprezintă produse posibile și frecvente ale procesului de formare în timp a personalității. Poziția însă de *Copil*, indiferent de sistemele de educație, de atitudinea *Părintelui*, tinde să genereze un sentiment de „ne-O.K.”. Harris consideră că „subprodusul predominant” al procesului frustrant de civilizare sunt sentimentele negative. Pe baza acestora mica persoană concludă încă de timpuriu că „eu nu sunt O.K.”⁸⁵. Acest sentiment este înregistrat în mod inevitabil încă din fragedă copilărie în interiorul nostru, al tuturor. În raport cu *Copilul* care își asumă sentimentul de „neîmplinire, inferioritate, *Adultul* este considerat de către *Copil* tot atât de necritic ca fiind O.K. Din combinația acestor două atitudini rezultă prima postură de viață, poate cea mai răspândită, după părerea lui Harris: „eu nu sunt O.K., tu ești O.K.”. Ca rezultat al ieșirii din prima copilărie, al dobândirii de mai multă autonomie, se produce o schimbare importantă în relația dintre *Părinte* și *Copil*. *Copilul* poate fi din ce în ce mai mult neglijat, situație trăită dramatic de acesta. El poate adăuga la „ne-O.K.-ul” său inițial un „ne-O.K.” pentru celălalt, fapt ce creează o poziție de viață extrem de periculoasă prin negativitatea și nihilismul său.

Cea de a treia poziție de viață apare adesea ca o reacție la prima. S-ar putea chiar spune ca o revoltă față de aceasta. Veșnic vinovat, neștiutor, dependent și nu rareori brutalizat, lipsit de atitudinea pozitivă a celor din jur, *Copilul* concludă singur împotriva întregii lumi că el este O.K., iar ceilalți, izvor al tuturor nefericirilor sale, sunt „ne-O.K.”. Multe comportamente patologice grave, inclusiv comportamentele deviante criminale, sunt expresia acestei posturi.

Dacă primele trei poziții de viață sunt expresia predominant afectivă a unor reacții spontane într-o perioadă necritică a formării personalității, cea de a patra poziție „Eu sunt O.K., tu ești O.K.” este bazată pe gândire, pe dorința de a acționa, exprimând atitudinea specifică *Adultului*. Asumarea deschisă și conștientă a unei asemenea poziții înseamnă în fond baza unei atitudini înțelepte, raționale și realiste față de sine și față de ceilalți, pasul hotărâtor pe calea dezvoltării sănătoase a propriei persoane.

Sensul terapiei propuse de Th. Harris se înscrie pe linia tradiției clasice prin promovarea unei atitudini raționale în fața vieții și utilizarea cunoașterii ca instrument fundamental al înțelegerii și afirmării personalității. Scopul terapiei este formulat în termeni foarte clari din acest punct de vedere: „A însănătoși pacientul, eliberând *Adultul* său de influențele pertur-

⁸⁵ Ibidem, p. 48

batoare ale *Părintelui* și *Copilului* său”⁸⁶. Iar calea realizării acestui scop este de „a învăța pe fiecare membru al grupului cum să recunoască, identifice și descrie *Părintele*, *Adultul* și *Copilul*, așa cum aceștia apar în tranzacțiile din cadrul grupului”⁸⁷.

⁸⁶ Ibidem, p. 239

⁸⁷ Ibidem

MODELUL SISTEMIC ÎN ANTROPOLOGIE*

Este interesant faptul că analiza sistemică, structural-funcțională, în forma sa explicită, nu a apărut în sociologie, ci într-un alt domeniu care, în prima jumătate a secolului nostru, a cunoscut o dezvoltare spectaculoasă în Anglia, S.U.A. și Franța; antropologia culturală. Poate și din cauza unei anumite mentalități ideologice a obiectului de cercetare, antropologia culturală s-a dezvoltat rapid, ajungând, din mai multe puncte de vedere, superioară ca elaborare sociologiei. S-ar putea ca acest fapt să fie rezultatul unui mecanism de compensare ideologică. Dacă în analiza societății capitaliste, de pe pozițiile ei, se bătea pasul pe loc, eșuându-se adesea într-o cercetare empirică, lipsită de perspective teoretice, societățile îndepărtate în timp „fără scriere” au stârnit pentru generațiile de cercetători un deosebit interes.

1. CARACTERISTICA DE SISTEM A VIEȚII SOCIAL-CULTURALE ȘI ANTROPOLOGIA

Deși, inițial, sociologia a creat o serie de instrumente conceptuale care vor fi folosite ca puncte de sprijin în teoriile funcțional-structuraliste din antropologie, totuși caracteristica de sistem a vieții social-culturale și odată cu aceasta conceptele de funcție, structură, organizare etc. au primit o elaborare teoretică efectivă, găsindu-și în același timp aplicații intense în practica cercetărilor de teren, mult mai devreme în antropologie decât în sociologie. De aceea, orientările funcționaliste și structuraliste s-au impus mai timpuriu cunoașterii în științele sociale, pe o cale mai mult antropologică. În general, modelele teoretice structural-funcționaliste elaborate de sociologie nu au căpătat încă valoarea unor instrumente utile pentru cercetare. Teoria a rămas paralelă cu cercetarea.

Se poate ridica însă întrebarea firească: de ce studiul care pornește de la analiza societăților primitive a facilitat mult mai devreme conturarea ideii de sistem, de totalitate, decât cercetările asupra societăților moderne?

Într-un prim stadiu al analizei lor, comunitățile primitive se prezintă sub forma unor complexe social-culturale cu un grad de organizare, întinde-

re, variație temporară mult mai redusă decât societățile moderne. În cercetarea unui trib, a unei așezări, a unei colectivități primitive, cât și în procesul de comparare a acestora, teoreticianul, aproape inevitabil, trebuie și poate să rețină majoritatea aspectelor specifice lor, începând cu cel economic, continuând cu cel politic, cultural, religios etc. și sfârșind cu cel familial sau lingvistic. De aici posibilitatea și necesitatea de a privi faptele socio-culturale împreună, asamblate într-un tot unitar funcțional.

Societățile avansate puneau cercetătorul în fața unui fenomen de o cu totul altă amploare. Cercetarea vieții social-culturale moderne (datorită, printre altele, numărului sporit al populației, complexității crescute a organizării etc.) ridică sociologiei probleme deosebit de dificile atât în procesul înregistrării faptelor empirice, cât și în cel de teoretizare. Caracterizate prin multiplicitatea elementelor sociale și culturale, adesea eterogene și chiar contradictorii, prin procese de schimbări structurale deosebit de rapide, societățile avansate se deosebesc fundamental de cele primitive. Dacă pentru o comunitate primitivă, sistemul social era cumva relativ omogen, închis și observabil deci, ca atare, societățile moderne, difuz întinse, nu permiteau de la început constituirea imaginii unui ansamblu coerent. În plus, în antropologie se punea problema comparării sistemelor social-culturale în condițiile în care relațiile dintre comunitățile primitive apăreau ca destul de rarefiate până la a fi nule, spre deosebire de întrepătrunderea continuă și complexă a comunităților care compun societățile civilizate.

Un alt motiv al acestei deschideri teoretice inițiate timpuriu de antropologie, provine și dintr-o oarecare stabilitate în timp a comunităților primitive, stabilitate care sugera ideea unui înalt grad de adaptare reciprocă a tuturor elementelor vieții sociale și culturale. Dimpotrivă, societățile moderne se prezintă, mai degrabă, ca multitudini de procese sociale diferite originare, neomogene, care nu ajung la o stare de stabilitate, integrare reciprocă, pentru că în permanență alte procese și contradicții apar.

Evident, prin considerarea caracterului coerent, static al colectivităților primitive, antropologia a fost inițial pradă unei iluzii. Nemulțumirile teoretice care vor duce mai târziu la critici severe la adresa funcționalismului clasic sunt legate tocmai de acest fapt. În orice caz, imaginea vieții sociale și culturale ca o entitate funcțională, perfect coerentă, datorită caracteristicilor amintite, era mult mai verosimilă și aplicabilă mai mult societăților primitive decât celor moderne. Instrumentajul teoretico-metodologic creat în această perspectivă, chiar dacă poartă amprenta unui model simplificat și deci parțial neadecvat, limite de altfel inerente oricărui început, a reușit totuși să dea, într-o primă etapă, o bază suficient de solidă cercetărilor antropologice, ajungându-se la unele rezultate interesante. Concepția

* Elena Zamfir „Modelul sistemic în sociologie și antropologia culturală”, București 1975, p. 92-103.

funcționalistă în antropologie, consideră M.J. Herskovits, punând accent pe relațiile interne între aspectele unei culturi, sesizează mai bine natura acesteia și jocul elementelor sale constitutive⁸⁸.

Apariția orientării funcționaliste în antropologie, legată de numele lui B. Malinowski a constituit pentru început o alternativă teoretică de analiză incomparabil mai satisfăcătoare decât modalitatea preponderent „atomistă”, caracteristică sfârșitului secolului al XIX-lea. Studiul separat al elementelor socio-culturale, privirea acestora doar sub aspect morfologic, făcea imposibilă depistarea specificului lor în contextul relațional în care erau integrate. Descrierea izolată a fenomenelor, proprie stadiului pur analitic, util pentru începuturile oricărei științe, se impunea însă a fi depășit. În această perioadă, dezvoltarea rapidă a cercetărilor antropologice de teren și deci acumularea unui material factic intens făcea tot mai presantă necesitatea apariției unei teorii generale în jurul căreia să se poată organiza faptele. Teoria lui Malinowski, la un moment oportun, introduce în analiză un principiu deosebit de promițător conform căruia societatea în general, cultura, este privită ca un tot organizat, ca o entitate în care fiecare element își are o poziție a sa bine precizată și prin aceasta o contribuție specifică, deci o funcție. Diferite sectoare ale vieții sociale și culturale (viața economică, politică, artistică, religioasă, familială etc.) încep să-și evidențieze legăturile lor reciproce pe baza unui mecanism de integrare într-o structură mai generală, într-un sistem.

Conceptul de funcție și unele elemente teoretice caracteristice analizei funcționale existau și înainte. Malinowski a fost însă cel care a expus o teorie funcționalistă încheagată și a practicat-o sistematic în studiul materialului antropologic. Folosit de E. Durkheim în sociologie, conceptul de funcție este preluat de Malinowski și transformat într-un concept cheie, fundamental, imprimând mișcării științifice constituite în jurul său, numele de funcționalism. De la Malinowski, în antropologia culturală și socială pornește o întreagă mișcare a analizei funcționale și structurale. Această situație i-a determinat pe unii dintre elevii lui Malinowski să compare contribuția acestuia în antropologie cu cea a lui Darwin în biologie.

⁸⁸ M.J. Herskovits, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Petit Payot, Paris, 1967, p. 299

2. FUNCȚIONALISMUL CLASIC: B. MALINOWSKI ȘI A. RADCLIFFE-BROWN

Deși Radcliffe-Brown nu s-a numit pe sine niciodată funcționalist, ci structuralist, intenționând prin aceasta să marcheze diferența dintre el și Malinowski, care este într-adevăr substanțială, în teoriile celor doi se găsesc totuși multe elemente esențiale comune.

În primul rând, ceea ce îi unea pe amândoi era poziția lot net antirevoluționistă și anti-difuzionistă. Nici Malinowski, nici Radcliffe-Brown nu respingeau însă ideea că societățile umane s-au dezvoltat de la forme simple la forme complexe și că în această dezvoltare au trecut prin anumite stadii. Ceea ce au respins însă amândoi, remarca H. Cohen au fost unele prezumții evoluționiste referitoare la faptul că: a) în primul rând, societățile primitive existente ar reprezenta stadiile timpurii ale dezvoltării societății umane; b) în al doilea rând, că aceste societăți ar putea fi plasate ele însele pe o scară de evoluție în limitele anumitor criterii de dezvoltare stabilite; c) în al treilea rând, că istoria evoluției unei societăți sau grup de societăți învecinate ar putea fi reconstituită pornind de la o serie de caracteristici prezente, care ar constitui „chei” pentru cunoașterea trecutului; d) în al patrulea rând, că prezența anumitor caracteristici, care nu se potrivesc cu un anumit stadiu de dezvoltare ar putea fi interpretată ca „rămășițe” („survivalances”) ale trecutului⁸⁹.

Metoda evoluționistă implicată aici generează pentru funcționalism o serie de obiecții importante. După cum remarca Radcliffe Brown, în lucrarea *Method in Social Anthropology*, aceste reconstrucții ipotetice rămân ipotetice, fiind incapabile de verificare⁹⁰. Deci ea implică o serie de principii, de presupozitii asupra naturii culturii și a legilor de evoluție, pe care nu le poate proba, însă pe care își întemeiază soliditatea concluziilor sale⁹¹. Printr-o asemenea opțiune teoretică esențială este eliminată posibilitatea ca fenomenele existente să mai poată fi explicate în alți termeni decât ai teoriei care funcționa inițial doar ca ipoteză. Ipoteza orientează deci cercetarea, forțând concluzia. Unul dintre exemplele folosite atât de Malinowski, cât și de Radcliffe-Brown este următorul: în societățile în care moștenirea, succe-

⁸⁹ P.S. Cohen, *Modern Social Theory*, Basic Books, Inc., Publishers, London, N.Y. 1968, p. 38

⁹⁰ A.R. Radcliffe-Brown, *Method in Social Anthropology*, The University of Chicago Press, 1958, p. 41

⁹¹ Idem, p. 41

siunea și descendența se realizează pe linie feminină, evoluționiștii conchideau că aceasta trebuie să fie o rămășiță a matriarhatului. Dimpotrivă, Malinowski și Radcliffe-Brown cer ca descendența pe linie maternă, în cazul de față, să nu fie interpretată ca un „survivable”, în raport deci de un trecut ale cărui caracteristici rămân practic necunoscute; ci mai degrabă în funcție de prezent, de integrarea funcțională a însușirilor existente ale respectivei culturi.

În esență, aceleași reproșuri erau aduse de ambii antropologi și școlii difuzioniste. Fără să nege că între două societăți, două culturi ar putea exista un proces de interferare, împrumuturi reciproce, ei se declarau categoric împotriva supraestimării difuziunii care ducea la cercetări lipsite de orice perspectivă: căutarea cu orice preț a unei origini comune a unor instituții sau elemente culturale din diferite societăți, în diferite părți ale globului.

Malinowski și Radcliffe-Brown opuneau o interpretare a faptelor fundată pe o cu totul altă viziune: metoda funcționalistă. Și Malinowski era deosebit de ferm în această privință. Ipoteza de lucru care se transformă apoi în fundament teoretic este următoarea: cultura, societatea, trebuie cercetate ca un tot coerent, în care fiecare aspect se leagă de toate celelalte și le evocă pe toate celelalte. Societatea cu diferitele ei componente apare ca un ansamblu coerent, perfect integrat, caracterizat printr-o armonie corespunzătoare, necesară a asigura în final, fără perturbări, automenținerea, autoconservarea sistemului, în aproximativ aceeași formă. Funcția apare aici ca având prin excelență un rol integrator. În acest sens, P. Mercier aprecia că Malinowski a găsit rădăcinile nu istorice, ci logice ale culturii⁹².

Postularea coerenței perfecte pe linia integrării elementelor culturale îl duce pe Malinowski la concluzia că nu există nici în aspect cultural care să nu fie legat de tot, de sistem, prin relații de strictă funcționalitate. La această afirmație însă primește o ripostă promptă din partea lui Lévi-Strauss: a spune că o societate funcționează este un truism dar a spune că totul într-o societate funcționează este o absurditate⁹³.

În cadrul unei teorii care evidențiază doar aspectele integrării culturii nu-și mai au loc explicații ale unor elemente care distonează funcțional în raport cu sistemul cultural; este exclusă astfel, după cum arăta R.H. Lowie și posibilitatea existenței „survivable”-urilor. Malinowski definea conceptul de „survivable” tocmai în acest sens: „ceea ce nu derivă întru totul funcțional din contextul unei culturi prezente”⁹⁴. Din această cauză, antropologii de

după cel de al doilea război mondial, grupați în jurul așa-numitei „orientări dinamice”, caracterizează concepția lui Malinowski referitoare la funcționarea culturii drept dogmatică. Dogmatismul ei constă în următoarea situație: „Cu cât mai bine este cunoscut un tip de cultură, cu atât mai puține «survivable-uri» apar”⁹⁵. În această direcție, Leach subliniază faptul că ideea perfecte integrări sociale și culturale este o prejudecată a antropologului. Antropologul este acela care construiește un model teoretic al culturii. Modelul reprezintă, în fapt, doar ipoteza antropologului asupra funcționării sistemului. Diferitele părți ale modelului astfel construit pot forma un tot coerent integrat, dar asta nu implică că și realitatea socială se prezintă sub forma unei armonii; dimpotrivă, sistemul social real se manifestă ca un proces plin de contradicții⁹⁶.

La rândul său, Radcliffe-Brown considera că metoda funcționalistă se fundează cu precădere pe caracterul coerent, armonios al culturii. În viața unei comunități date, fiecare element al culturii joacă un rol specific, are de îndeplinit o anumită funcție. Descoperirea acestor funcții este sarcina unei științe care poate fi numită fiziologie socială. Postulatul implicat de metoda funcționalistă se referă deci la existența unor anumite legi „fiziologice” generale, sau legi ale funcționării, care sunt adevărate pentru toate societățile umane, pentru toate culturile⁹⁷.

Încercând o depășire a înțelegerii culturii și societății ca un întreg perfect integrat, Radcliffe-Brown aduce în discuție și posibilitatea existenței unor elemente culturale care, în raport cu sistemul, pot apărea ca disfuncționale. Pe această bază se pot distinge grade diferite de integrare a elementelor în ansamblu. Modelul funcțional realizat de Radcliffe-Brown, deși presupune și momente de dezechilibru, de disfuncționalitate, nu reușește decât în foarte mică măsură să se elibereze de prejudecățile unei totale integrări a culturii și societății. Concluzia finală care se degajă din teoria sa constă în aceea că orice sistem cultural are o unitate funcțională tendențială, apărând în final ca un tot integrat în vederea continuității sale. De aceea, procesele disfuncționale acceptate inițial sunt prezentate ca ceva accidental, luând forma unor „patologii sociale”. Însă datorită imperativelor de integrare ale sistemului, fenomenele disfuncționale pot fi treptat eliminate sau cel puțin izolate pentru a nu căpăta amploare. De fapt, criticile în antropologie care au dus pe parcurs la perfecționarea modelelor teoretice în

⁹² P. Mercier, *Histoire de l'anthropologie*, P.U.F., Paris, 1966, p. 135

⁹³ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1966, p. 135

⁹⁴ B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, François Maspero, Paul

Painlevé, Paris, 1968, p. 24

⁹⁵ P. Mercier, *Histoire de l'anthropologie*, ed. cit., p. 138

⁹⁶ Ibidem, p. 139

⁹⁷ A.R. Radcliffe-Brown, *Method in Social Anthropology*, ed. cit., p. 40

sensul unei mai bune aproximări a specificului funcționării culturii și societății au în vedere acest caracter perfect integrat al aspectelor vieții socio-culturale, dominant în gândirea primilor funcționaliști.

O altă trăsătură distinctivă a concepției funcționaliste clasice se referă la influența masivă a modelului organicist, biologic, în descrierea mecanismului de funcționare a sistemului socio-cultural. Analiza faptelor sociale și culturale, care se impune în perspectiva analogiei dintre organismul biologic și viața socială, utilizată pe alocuri fără prea mari rezerve, se reflectă și în terminologia folosită. De exemplu, Radcliffe-Brown făcea următoarea clasificare a nivelelor posibile și necesare implicate de orice analiză asupra vieții sociale: a) morfologia socială (organizarea elementelor socio-culturale în sistem); b) fiziologia socială (modul de funcționare al organismului social); c) evoluția socială (dinamica vieții socioculturale)⁹⁸.

Datorită utilizării directe a modelului organicist, Malinowski și-a numit inițial teoria sa „organicism”. Dându-și seama de riscul unei asemenea preluări neselective, mai târziu, el însuși afirmă: „devine periculos dacă într-o știință nouă ca antropologia se încearcă un împrumut de metode de la științele mai exacte, mai vechi”⁹⁹. Pentru a marca și la nivel terminologic această intenție, el își denumeste teoria sa „funcționalism”. Încercând totuși să elaboreze o teorie proprie, specifică domeniului sociocultural, nu reușește însă să se desprindă total de punctul său de plecare.

Sub inspirația directă a biologiei se conturează aici un prim sens al funcției – *organic (fizic)*. Acest lucru individualizează și deosebește analiza funcțională clasică de cea structural-funcționalistă modernă, care folosește cu precădere pentru funcție semnificația sa logico-matematică.

Amprenta biologică pregnantă în modelul teoretic funcționalist clasic determină descrierea funcției ca un rezultat final al activității de adaptare și menținere a organismului social. Activitatea, însă, la rândul ei, este răspunsul social-uman la multitudinea de „nevoi” individuale sau colective (în cazul lui Malinowski) sau la „necesități de existență ale sistemului” (Radcliffe-Brown). Se formează astfel o „secvență vitală”, echivalentă cu un „complex organizat” în care sunt cuprinse, într-o legătură organică, nevoile (necesitățile), tendințele acțiunii – activitățile propriu-zise – satisfacerea (realizarea) nevoilor. Întregul proces ce se desfășoară în această direcție duce la crearea unui mediu nou, artificial, care constituie, de fapt, cadrul cultural al societății.

⁹⁸ A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen West, I.T.D., London, 1965, p. 180

⁹⁹ B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, ed. cit., p. 18

Transferul imaginii biologice la social a fost o sursă a „impasului” teoriei antropologice clasice. În lumea biologică, „nevoia” propriu-zisă este proprie întregului organism, totalității. Satisfacerea ei determină relaxarea și echilibrul sistemului biologic. Asemănător acestei situații, când vorbesc de viața socială, Malinowski și Radcliffe-Brown consideră „nevoile” sociale proprii societății globale. Cu aceasta însă, ei exclud contradicțiile dintre nevoi, care, de fapt, sunt frecvente și specifice vieții sociale. Societatea este astfel prezentată ca un sistem armonios de „nevoi” satisfăcute printr-un ansamblu de activități organizate. Deși modul de raportare a nevoii la sistemul social e altul decât în cazul organismului biologic, în cele din urmă se ajunge ca și nevoile sociale să fie numai de menținere, de conservare. Se revine și pe această cale la prima caracteristică a gândirii funcționaliste clasice semnalată mai sus: societatea descrisă ca un tot integrat în care nu-și găsesc loc fenomene de disfuncționalitate. Dacă ele sunt totuși admise, apar ca la Radcliffe-Brown, accidentale, patologice pentru sistem. În concepția sa, sistemul social se caracterizează printr-un anumit tip de coerență, care ar putea fi caracterizat ca o *unitate funcțională*. Aceasta este definită ca o situație în care toate părțile sistemului social acționează împreună cu un grad corespunzător de armonie sau consistență internă, fără a se produce conflicte de durată care să nu poată fi eliminate sau reglementate. Însă, în măsura în care apar asemenea procese perturbatoare, dezintegratoare, se va declanșa din partea sistemului o reacție spontană, promptă, orientată spre reintegrare¹⁰⁰.

Mai mult, în teoria lui Malinowski nu se acordă organismului social o anumită independență, ci el este subordonat, în primul rând nevoilor primare, biologice, „corpul uman, afirmă el, este sclav diverselor nevoi organice. Datorită acestui fapt, teoria culturii trebuie să se sprijine pe biologie”¹⁰¹.

3. DOUĂ ACCEPȚII ALE FUNCȚIEI ÎN TEORIA LUI MALINOWSKI

La Malinowski există două tipuri relativ distincte de înțelegere a funcției, care nu se exclud, ci mai degrabă stau într-un raport de complementaritate, fără a se putea contopi într-o teorie unitară. Disputa declanșată în jurul lor domină până astăzi dezvoltarea antropologiei.

¹⁰⁰ Vezi A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, ed. cit.

¹⁰¹ B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, ed. cit., p. 36

Semnificația principală a conceptului de funcție se definește aici în relația unui element (sector) cultural cu o nevoie (individuală sau socială). În acest caz, după Malinowski, „funcția nu este altceva decât satisfacerea unei nevoi prin intermediul unei activități în care ființele umane acționează în comun, administrează lucrurile și consumă bunurile”¹⁰². Este implicită aici o teorie a nevoilor umane. Prin nevoie umană Malinowski înțelege acel sistem de condiții care este suficient și necesar pentru a asigura organismului, colectivităților să se mențină sau să supraviețuiască. Toate acțiunile, faptele sociale și culturale se vor înscrie de aceea în limitele impuse și fixate de nevoile ce trebuie să fie satisfăcute¹⁰³.

Punctul de pornire a analizei, consideră Malinowski, așa cum arăta-se cu aproape o sută de ani în urmă Marx, trebuie să-l constituie individul uman. Ființa umană constituie însă, înainte de toate, o specie biologică, cu nevoile sale proprii. De aceea, cultura este definită în primul rând ca un vast ansamblu de instrumente care permit omului de a înfrunța și depăși dificultățile ce apar în procesul realizării necesităților sale. Malinowski clasifică nevoile în trei mari grupe: a) nevoi *elementare* (predominant biologice, nevoia de somn, de hrană, de reproducere etc.); b) nevoi *instrumentale* (cele economice, politice, morale, artistice etc., adică nevoi sociale și culturale); c) nevoi *integrative* (religia, magia, știința); ultimele două fiind considerate ca nevoi derivate. La fiecare nevoie corespunde un răspuns cultural, adică în jurul fiecăruia se structurează un sector al culturii. Teoria culturii trebuie deci să pornească de la nevoile organice ale omului și să ajungă să determine nevoile cele mai complexe, mai indirecte, care însă nu sunt mai puțin imperioase, ca nevoile spirituale, economice, politice etc. De aceea, analiza trebuie să pornească cu cercetarea „naturii umane”. Prin „natură umană”, Malinowski înțelege determinismul biologic care obligă orice activitate, orice individ să realizeze mai întâi funcțiile somatice ca cele ale respirației, repaosului, nutriției, secreției, somnului etc. De aici, Malinowski derivă principiul metodologic fundamental al teoriei sale. Nici un sistem important de activitate nu poate persista dacă nu este legat direct sau indirect de nevoile omului și de satisfacerea lor. Dacă vrem să înțelegem un element cultural, trebuie, între altele, să explicăm raportul direct sau instrumental cu satis-

¹⁰² Ibidem, p. 38

¹⁰³ Ibidem, p. 76-77

facerea noivilor esențiale, fie că sunt elementare, fie derivate.

Nevoile elementare sunt definite ca un ansamblu structurat de condiții necesare supraviețuirii individului uman și a speciei biologice. Între aceste nevoi și sectoarele culturale se stabilesc strânse relații de corespondență, care pot fi exprimate într-un tabel cu două înțări: fiecărui element dintr-o coloană, corespunzându-i un element din cealaltă coloană¹⁰⁴:

A. <i>Nevoi elementare</i>	B. <i>Răspunsuri culturale</i>
1. Metabolism	1. Subsistență
2. Reproducere	2. Parentate
3. Bunăstare corporală	3. Adăpost
4. Securitate	4. Protecție
5. Mișcare	5. Activitate
6. Creștere	6. Educație
7. Sănătate	7. Igienă

Nevoile derivate provin din cele elementare. Pentru satisfacerea nevoilor elementare sunt necesare instrumente corespunzătoare care vor proveni din activitățile de natură economică, normativă, pedagogică, politică și de integrare (cele în legătură cu magia, religia, știința). Umanitatea în întregime și fiecare individ în particular, remarca Malinowski, se naște fără arme, fără protecție, neputincios de a se apăra. Omul este mult mai neajutorat din acest punct de vedere decât animalele. El inventează și perfecționează continuu pentru a se apăra. În momentul în care dispozitivele sunt adaptate pentru a facilita orientarea la mediu, ele devin condiții necesare ale supraviețuirii. Totul este direcționat în sensul autoconservării¹⁰⁵. Se introduce, prin nevoile derivate, un „determinism secundar” față de determinismul primar dat de biologie.

<i>Imperative</i>	<i>Răspunsuri</i>
1. Aparatul cultural al instrumentelor și bunurilor de consumație trebuie să fie produs, utilizat, întreținut și înlocuit printr-o producție nouă.	1. Economia
2. În conduita umană, tot ceea ce atinge direcțiile tehnice, obiceiurile, dreptul, trebuie să fie	2. Controlul social

¹⁰⁴ Ibidem, p. 78

¹⁰⁵ Ibidem, p. 102

codificat și reglat prin sancțiuni.

3. Materialul uman care are ca misiune întreținerea instituțiilor trebuie să fie reînnoit, format, antrenat, trebuie să primească toată știința transmisă prin tradiție.
4. În sânul fiecărei instituții, autoritatea trebuie să fie definită, dotată cu puterea și mijloacele care să permită a se determina executarea ordinelor.
3. Educația
4. Organizarea politică

Nevoile derivate sunt legate întotdeauna printr-un raport instrumental de necesitățile organice. Activitățile funcționale derivate ca: învățământul, cercetarea, arta, religia, dreptul, morala, întrețin relații indiscutabile cu necesitatea de a supraviețui, de a se menține în bună stare și de a întreține un randament organic normal. Nevoilor derivate le corespund noi răspunsuri culturale, ca cele din tabelul de mai sus¹⁰⁶.

Pentru cercetarea culturii decurg de aici două *axiome* esențiale: „a) orice cultură trebuie să satisfacă sistemul nevoilor biologice; b) orice realitate culturală care reclamă folosirea obiectelor create și a simbolismului este o prelungire instrumentală a anatomiei umane și satisface în mod direct sau imediat o anumită nevoie somatică”¹⁰⁷. În ultimă instanță, Malinowski operează o reducere a culturalului și a socialului la biologic. Aici i se vor aduce de fapt criticile cele mai îndreptățite.

Într-o primă accepție, conceptul de funcție se referă deci la raportul dintre actul cultural și nevoia umană, elementară sau derivată. În acest sens, prin funcție este determinat în mod esențial orice element cultural. Funcția este *constitutivă* pentru cultură: orice sector cultural se formează în vederea realizării unei anumite funcții (satisfacerea unei nevoi). Funcția explică astfel *funcționarea* culturii – procesul și mecanismul de satisfacere.

Teoria lui Malinowski mai conține și un alt sens pentru funcție, e drept însă, nedevelopat până la capăt. Elementele unei culturi nu sunt independente, unele față de celelalte, ci, dimpotrivă, într-o strânsă dependență reciprocă, formând împreună o *unitate funcțională, coerentă*. Fiecare dintre ele își aduce astfel o contribuție la menținerea întregului. În acest sens, elementul nu mai este raportat la o necesitate, ci la sistemul total al culturii. Aici se pune problema culturii ca totalitate deja formată, structurată, a integrării sale, adică a compatibilității diferitelor ei elemente. Sau, cum definea

¹⁰⁶ Ibidem, p. 106

¹⁰⁷ Ibidem, p. 146

Mercier, în acest al doilea sens, cultura trebuie cercetată ca un tot coerent, în care fiecare aspect se leagă de celelalte și le evocă pe toate celelalte. Aici se introduce ca unitate de bază în analiza antropologică, *instituția culturală*. După Malinowski, instituția culturală apare ca o relație funcțională care implică un acord reciproc asupra unui ansamblu de valori tradiționale ce unesc ființele umane. În sine, o instituție este lipsită de semnificație. Ea poate fi explicată numai prin integrarea în sistemul total sociocultural; la fel un element al instituției al cărei element este. În ultimă instanță, funcția fiecărui element cultural este aceea de a conserva întregul din care face parte. În acest context, se schițează un răspuns la întrebarea „cum” este organizat și „cum” funcționează sistemul cultural.

Cele două sensuri distincte ale conceptului de funcție implică în ele diferențe substanțiale și în ceea ce privește relația dintre funcție și structură. La nivelul primului sens funcția apare ca determinată de o necesitate. Ea este aceea care determină structura elementului cultural (sector, instituție). O instituție trebuie să fie astfel structurată încât să poată satisface diferitele necesități. În cadrul celui de al doilea sens al funcției, raportul apare, într-un anumit fel, răsturnat: funcția unei instituții este dată de poziția și contribuția sa specifică în cadrul structurii din care face parte. Funcția devine aici evidentă prin relațiile reciproce dintre elemente, indiferent de natura calitativă a acestora. Ea este inclusă în interiorul unei structuri și depinde de aceasta. Accentul se mută deci de la funcție la structură. Funcția nu mai apare în această situație explicită, ci implicită. La ea se poate ajunge prin determinarea structurii sistemului, prin luarea în considerație a legăturilor dintre elementele sale componente.

Acest din urmă sens al funcției este însă în teoria lui Malinowski mult mai puțin elaborat teoretic decât primul. Considerațiile pe marginea lui nu reușesc să depășească stadiul unor explicații intenționale și să se transforme într-o analiză riguroasă, efectivă, a organizării concrete a unor instituții particulare în așa fel încât fiecare element să-și epuizeze semnificațiile sale prin raportare la întreg. De aici decurg doar o serie de trăsături abstracte: fiecare element are o contribuție anumită în cadrul sistemului din care face parte, fiecare element trebuie să fie într-un acord cu toate celelalte. Nu sunt însă implicate indicații efective despre ce contribuție aduce fiecare, în ce constă acordul cu celelalte elemente etc.

Deși mai sărac, mai puțin dezvoltat de Malinowski, acest al doilea sens al conceptului de funcție avea să fie cel preferat de dezvoltarea ulterioară a antropologiei, ducând către structuralismul modern. Așa se explică de ce Lévi-Strauss îl va considera pe acesta din urmă mai durabil și mai util în analiză, cu toate că este mult mai puțin izbutit teoretic decât primul.

De aici nu decurge însă că prima semnificație a funcției, cu toate consecințele sale explicative, poate fi substituită sau anulată de cea de a doua accepție. Dimpotrivă, tipurile de explicații ce apar în ambele situații pot fi considerate complementare și, într-un stadiu matur al științei, ele se presupun reciproc. Putem spune că ele echivalează cu două modalități diferite de „decupare” a obiectului de cercetat. Un progres pe linia unuia va atrage după sine și o adâncire a înțelegerii celui alt. De exemplu, în cazul structuralismului care s-a dezvoltat în prelungirea celui de al doilea sens al funcției schițat de Malinowski, câștigul în rigoare și exactitate nu elimină prima semnificație, ci presupune o revenire la ea. Aceasta se face însă pe o bază mult mai solidă, după ce a avut loc o cunoaștere amănunțită a elementelor din diferite sfere ale culturii și a relațiilor lor structurale.

În cadrul primului sens atribuit funcției, Malinowski încearcă să dea o explicație *genezei fenomenelor culturale*, răspunzând la întrebarea „de ce” există diferite sectoare culturale. Fiecare sector sau instituție culturală este corelată cu o mulțime de nevoi primare, derivate instrumentale și integrative. Printr-o asemenea analiză Malinowski deschide o perspectivă mai largă în stadiul culturii: raportarea ei atât biologic cât și mai departe, prin intermediul nevoilor derivate, la social. Prin aceasta se depășește astfel explicația oarecum tautologică a culturii prin ea însăși din plan pur „culturologic”. De aceea, acest sens al funcției ni se pare a avea aici o întemeiere destul de solidă.

Deschiderea către uman, către social, nu și-a găsit la Malinowski o eficiență corespunzătoare, întrucât nu se sprijinea pe o teorie sociologică adecvată, ci doar pe câteva presupoziii destul de simpliste, de cele mai multe ori, și acestea fondate pe un punct de vedere biologicist. Teoria nevoilor a lui Malinowski a fost aspru criticată de urmașii săi, tocmai pentru o asemenea tendință reduționistă.

Marx, în analiza asupra vieții sociale, a subliniat importanța nevoilor biologice proprii speciei umane¹⁰⁸. El a arătat că acestea nu pot explica decât parțial activitatea economică a societății și, mai mult, ele nu duc la înțelegerea modului ei specific de organizare. Deși factorii biologici nu pot fi neglijăți și deci trebuie luați în considerare în cercetarea vieții sociale, socialul nu poate fi privit doar ca o prelungire a acestora. El își are propria sa organizare și funcționare. Aceasta determină și o altă obiecție ce i se poate aduce lui Malinowski. Conceptul de funcție, așa cum este conturat în teoria sa, indică doar focarele societății și culturii în general. Așa cum arăta Nadel, pentru a descrie însă focarele într-o societate sau cultură oarecare,

¹⁰⁸ K. Marx – F. Engels, *Ideologia germană*, ed. cit.

trebuie luată în considerație totalitatea socială și culturală¹⁰⁹. În cadrul fiecărei totalități social-culturale există o ierarhie proprie nevoilor, urgențelor, care nu mai poate fi redusă integral la o ierarhie universală, fondată biologic. În unele societăți, unele nevoi sunt considerate ca fiind mai importante decât altele, unele sunt satisfăcute cu prioritate, iar altele frustrate¹¹⁰. Această configurație a nevoilor și a priorităților variază sub raport social-cultural și nu biologic. Aici „nevoile de subzistență nu sunt înțelese ca manifestându-se *in vacuum*, ci întotdeauna într-un tip particular de societate și prin organizarea sa”¹¹¹.

Menținându-se la primul nivel de înțelegere a funcției, apare o altă dificultate, insolubilă în teoria lui Malinowski. Necesitățile, nevoile, așa cum sunt ele determinate, sunt relativ aceleași în toate societățile. Sectoarele culturale care le satisfac sunt însă foarte diferit organizate (structurate). Numai simpla raportare la cerințe nu poate însă explica intensitatea lor varietate. O asemenea corelație poate doar evidenția un „de ce” abstract, dar nu și un „cum” concret. Cu alte cuvinte, Malinowski este mult mai explicit când vorbește de funcția unei instituții, unei activități oarecare în ansamblul sistemului cultural, rămânând însă deficitar în determinarea specifică a elementelor componente ale acestora și în justificarea organizării lor într-un fel sau altul. Din această cauză, nu se putea înțelege, de exemplu, de ce aceeași instituție culturală își schimbă modul de structurare în diferite tipuri de comunități. Se putea spune doar că toate aceste moduri de organizare satisfac anumite necesități umane, deci funcții abstracte. Teoria lui Malinowski, centrată pe prima accepție a conceptului de funcție, nu putea duce la o analiză propriu-zisă, efectivă, concretă a culturii.

Pe de o parte, individul uman, creând noi instrumente de satisfacere a necesităților sale, își creează noi instrumente de satisfacere a necesităților sale, își creează mereu noi necesități. Apoi, fiecare tip de societate își creează propriile sale necesități. Ierarhia acestora este înalt variabilă, în funcție de modelul concret de organizare socială, cu excepția satisfacerii la un minimum a unor cerințe biologice primare de subzistență. Viața socială își impune propriul său determinism, care nu mai este secundar, ci în prelungirea celui biologic. Raportul dintre determinismul biologic și cel social este de cu totul altă natură. Orice organizare socială trebuie să promoveze, între anumite limite – și acestea foarte variabile – un determinism biologic. Dincolo

¹⁰⁹ S.T. Nadel, *The Foundations of Social Anthropology*, Cohen, West, L.T.D., London, 1963, p. 380

¹¹⁰ P.S. Cohen, *Modern Social Theory*, ed. cit., p. 41

¹¹¹ S.T. Nadel, op. cit., p. 379

de acest cadru minim se desfășoară un determinism social ireductibil.

Această limită este foarte clar pusă în evidență de Nadel. Subordonarea faptelor sociale la aceste scopuri ultime sau funcții aparține celor mai generale concepte pe care le putem formula. De aceea, în cunoașterea funcțiilor atingem limitele înțelegerii noastre. Totodată, o asemenea cunoaștere atrage și o sărăcire a obiectului cercetat: „Culturile sunt mai bogate și mai complexe decât pot fi determinate prin descrierea lor, doar ca realizare a funcțiilor”¹¹².

C. Lévi-Strauss, apreciind sensul algebric al funcției introdus mai înainte de M. Mauss (valorile sociale sunt în funcție unele de altele), consideră, poate excesiv de dur și de unilateral, că Malinowski, prin înțelegerea oferită funcției în primă accepție, anulează toate progresele anterioare ale antropologiei, pentru că el reintroduce un aparat de postulate fără valoare științifică¹¹³.

Cu toate că acest sens este prea abstract și inefficient în a explica satisfăcător intensa varietate a organizărilor social-culturale, el a putut totuși servi pentru o primă ordonare teoretică a vastului material faptic acumulat de antropologie. Pe această bază, s-au pus în evidență doar asemănările dintre diversele culturi, și chiar dintre culturile primitive și cele civilizate. Deci, nu înseamnă că acest prim sens al conceptului de funcție ar trebui abandonat sau că el nu ar putea fi în principiu dezvoltat în direcția unor explicații mai complete, mai efective. Singur însă, el nu este suficient pentru explicarea unei culturi.

4. STRUCTURALISMUL LUI A. R. RADCLIFFE-BROWN

Procesul de deplasare a accentului în antropologie de la stadiul intențional la cel efectiv în descrierea funcției este început de Radcliffe-Brown. Evidențiind în prim plan mecanismul de adaptare interioară a elementelor în cadrul relațiilor unui sistem, schițat de cel de al doilea sens al funcției lui Malinowski, Radcliffe-Brown deschide posibilități mai mari pentru o analiză concretă a diviziunii funcționale interne care stă la baza totalității. Aici, alături de conceptul de funcție, fundamental, apare și cel de *structură*, ca rezultat al trecerii de la primul la cel de al doilea sens al funcției.

Ambele teorii, atât cea a lui Malinowski, cât și cea a lui

¹¹² Ibidem, p. 375

¹¹³ C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'oeuvre de M. Mauss*, în M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., Paris, 1966, XXXVI

Radcliffe-Brown iau modelul organic sugerat de biologie ca importantă sursă a analogiilor ei cu viața socială. Ceea ce îl deosebește pe Radcliffe-Brown de Malinowski este mai înainte de toate respingerea oricărei încercări de a lega elementele culturale de necesități biologice sau psihologice individuale. El nici nu deduce măcar necesitățile sociale din acestea. Urmărindu-l pe Durkheim, Radcliffe-Brown consideră că fenomenele sociale și culturale nu pot fi explicate decât în limitele socialului. Punctul de plecare în analiză nu-l va mai constitui individul uman privit ca organism biologic, ci societatea. Societatea este înțeleasă de el ca viață socială a unei regiuni particulare într-o perioadă de timp, ce prezintă caracteristici de sistem, adică constituie o totalitate. Prin sistem social este evidențiat faptul că „toate trăsăturile vieții sociale sunt unite într-un tot coerent”¹¹⁴. Ceea ce se impune pentru Radcliffe-Brown ca având o importanță considerabilă în orice societate este *structura acesteia*. Prin structură el înțelege un aranjament al elementelor componente în cadrul unei unități generale care le conține. În structura socială componenții ultimi sunt indivizii umani, care apar ca actori în viața socială. Structura constă deci în aranjamentul persoanelor, prin relațiile ce le au unele cu altele¹¹⁵. Totalitatea relațiilor sociale nu sunt interacțiuni întâmplătoare ale indivizilor, ci sunt controlate de norme, reguli sau modele și structurate de acestea. Între însușirile structurale ale unei societăți trebuie să existe o anumită concordanță, în sensul unei adaptări reciproce.

O problemă teoretică fundamentală a sociologiei este aceea a naturii continuității sociale. Or, continuitatea vieții sociale depinde de continuitatea structurală. De aceea, la Radcliffe-Brown conceptul de funcție este definit în strânsă corelație cu cel de structură. El poate fi folosit la explicarea structurii sociale și a proceselor sociale. Deci „funcția” constă și aici în „contribuția” pe care o activitate parțială o aduce la realizarea activității totale în care ea este integrată ca parte. După cum se observă, și la Radcliffe-Brown conceptul de funcție este definit tot în cadrul modelului organic, dar spre deosebire de Malinowski, acesta este determinat în cadrul unei structuri. Nevoile la care sunt raportate funcțiile sunt nevoi ale sistemelor structurate și trebuiau, de fiecare dată, cercetate în parte. De aceea teoria lui Radcliffe-Brown poate fi privită ca având un alt punct de pornire decât cea a lui Malinowski. Demonstrația privind consistența elementelor în sistem nu mai începe cu o explicație a culturii pe linie genetică. Atenția e centrată pe variația graduală a elementelor în scopul depistării unor con-

¹¹⁴ A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, ed. cit., p. 6

¹¹⁵ A.R. Radcliffe-Brown, *Method in Social Anthropology*, ed. cit., p. 168

stante (formele structurale), care determină „o potrivire” a elementelor, unele în acord cu celelelalte. Cu toate acestea, imaginea societății și culturii este și aici aproximativ aceeași cu cea a lui Malinowski, întrucât unitatea funcțională care apare inițial ca o ipoteză de lucru trebuie totuși, în final, acceptată ca atare. Problemele cercetate sunt formulate în funcție de această ipoteză care însă, nedemonstrată, se transformă, până la urmă, într-un postulat.

Cu toate eforturile lui Radcliffe-Brown de a nuanța explicația socialului și a elimina echivocurile determinate de analogia dintre organismul biologic și sistemul social, presupunând pentru aceasta de la început înlocuirea termenului de „nevoi”, fundamental la Malinowski, cu cel de „condiții necesare de existență”, el nu reușește în final să se detașeze total de modelul biologic. Concepția sa rămâne, aproape în întregime, subordonată unei viziuni organiciste. De aceea, deși îl consideră un precursor al structuralismului modern, C. Lévi-Strauss îi va aduce în această direcție reproșuri severe.

Introducând conceptul de structură și definind funcția ca rol al elementului în structură, Radcliffe-Brown deschidea nu numai calea structuralismului, dar și a introducerii modelului logico-matematic de sistem. (C. Lévi-Strauss remarca aici existența a două sensuri pentru conceptul de structură: primul, explicat pe larg în cadrul teoriei lui Radcliffe-Brown, definește structura ca totalitate a relațiilor sociale date empiric; cel de al doilea, rămas doar parțial dezvoltat, caracterizează structura ca un ansamblu coerent de trăsături, ce nu mai este dat empiric, ci apare ca rezultat al construcției teoreticianului. El introduce astfel distincția, care va fi adâncită, devenind de o importanță majoră în structuralismul modern, între structuri concrete, care sunt date ale observației supuse unor continue schimbări și fluctuații și formele structurale, relativ invariante, care constau în modele construite sau scheme de explicație a realității sociale. Lévi-Strauss aprecia că acest din urmă sens este mai productiv pentru știință. Empirismul implicat în structuralismul lui Radcliffe-Brown va stârni o reacție critică puternică la mulți dintre urmașii săi, care vor dezvolta structuralismul în varianta sa logico-matematică. Astfel, Leach considera metoda comparativă bazată pe înregistrarea structurilor empirice ca o „colecție de fluturi” clasificată pe „tipuri” și „subtipuri”¹¹⁶.

¹¹⁶ Vezi Vasile V. Caramela, *Structuralismul în antropologia socială și culturală* (I, II), în „Studii și cercetări de antropologie”, 1, 1970 și 10, 1, 1973; *Idem, Histoire des théories dans l'anthropologie sociale et culturelle et l'appareil conceptuel des recherches roumaines de spécialité* (III); *Le structuralisme anglais, français, américain et roumain*, în *Annuaire roumain d'anthropologie*. Tome 10, 1973, p. 85-94

Teoria clasică în antropologie, simplă, rămasă la stadiul intențional de descriere a structurii și funcției vieții socioculturale, era justificată, întrucât ea constituia de fapt actul de desprindere a antropologiei de stadiul pur factologic și de încercarea de a elabora primele generalizări.

În general, structuralismul britanic (Radcliffe-Brown, Nadel) s-a dezvoltat în prelungirea școlii funcționaliste, nepărăsind, în fapt, terenul acesteia. Odată cu funcționalismul din varianta malinowskiană, au fost preluate și elementele reprezentării organiciste care stăteau la baza ei. De aceea, se poate spune că cercetările structuraliste britanice s-au înscris pe linia unei continuități cu rezultatele incipiente ale științei antropologiei. Prin ordonarea faptelor socioculturale, structuralismul încearcă să elaboreze un model teoretic al structurii și funcționării societății și culturii pornind de la evidența realității empirice. După cum afirmă D. Godard, „structuralismul britanic este mai mult un răspuns la un tip particular al situațiilor empirice decât la cerințele formale. Aici societățile sunt luate ca un complex de relații interconectate la o rețea. Acest fapt are rădăcini într-o tradiție empirică, care nu se transformă însă într-o critică a aparențelor”¹¹⁷. Cu totul alta este originea structuralismului de tip lévi-straussian.

5. STRUCTURALISMUL LUI C. LÉVI-STRAUSS. MODELUL SISTEMIC LOGICO-MATEMATIC

O parte dintre antropologii olandezi (ca Von Wouden, Rassers), așa-numita orientare din antropologia americană „ethnoscience” (Goodenough, Lounsbury, Frake etc.), Claude Lévi-Strauss în Franța și alții, pornind de la ideea generală că faptele culturale formează sisteme, introduc în analiza caracterului lor de sistem metode logico-matematice utilizate într-o serie de științe, în special în lingvistica structurală. Ei folosesc posibilitățile formal cantitative oferite științelor umane și sociale de către științele exacte. De aceea s-ar putea considera că matematica și logica sunt în situația de a opera, în momentul de față, în științele umane și sociale o spectaculoasă deschidere epistemologică. Încă de la Marx s-a conturat ideea că „știința atinge doar atunci perfecțiunea când reușește să utilizeze matematica”¹¹⁸.

Sub influența cuceririlor din lingvistică, ținând seama că se poate face o apropiere a celor două domenii, antropologic și lingvistic, C. Lévi-Strauss consideră că antropologia, ca și lingvistica structurală poate

¹¹⁷ D. Godard, *Conceptions of Structure in Lévi-Strauss and British Anthropology*, în „Social Research”, nr. 4, 1965, p. 411

¹¹⁸ Vezi I.M. Lotman, *Lección de poética estructurală*, Editura Univers, București, 1971, p. 8

beneficia de metode riguroase care să facă față exigențelor unei așa-numite „matematici calitative”. Realitatea cea mai profundă – subliniază C. Lévi-Strauss – poate fi atinsă grație matematicii.

Analiza teoretică întreprinsă de C. Lévi-Strauss nu a putut să apară însă decât pe baza rezultatelor acumulate de antropologie, nu numai a materialului faptic, ci și a prelucrării sale teoretice. Introducerea în știință a unor metode exacte de tip matematic nu poate fi realizată decât la un nivel suficient de înalt de maturizare a științei. Mai mult, folosirea unor metode logico-matematice în analiza faptelor socioculturale, prin caracterul lor abstract, este de natură a elimina o serie de consecințe negative datorate transferului unor metode teoretice din alte discipline particulare. Utilizarea modelului biologic în științele sociale, pe lângă unele sugestii interesante, a produs și multe construcții teoretice inadecvate structural specificului social.

Imposibilitatea „acomodării perfecte” a modelului biologic la viața socială și culturală a determinat o modificare a unghiului de analiză a faptelor antropologice în direcția desprinderii unor modele teoretice specifice care, trecând de nivelul intențional, sunt capabile să ofere explicații efective.

Lévi-Strauss cere cu insistență o analiză structurală efectivă, nu în sensul descrierii structurii culturii așa cum se manifestă la nivelul aparențelor empirice, ci al descoperirii unor relații interne, *ascunse*, care justifică de fapt existența sa la nivelul esenței. În acest sens, fixează ca sarcină de bază pentru etnolog nu descoperirea universalității funcției culturii care, pe de o parte, nu se impune cu certitudine, iar pe de altă parte, nu poate fi afirmată aprioric fără un studiu prealabil atent al tuturor obiceiurilor și al evoluției lor istorice, ci mai curând analiza cauzelor valabilității acestora¹¹⁹. În fond, aici C. Lévi-Strauss nu neagă faptul că fenomenele sociale funcționează și că deci cercetarea acestei funcționări ar fi interesantă. Ci poate mai degrabă ideea că ar trebui început cu aceasta. De prim interes, după el, se impune explicația variației extraordinare a modurilor de organizare socială și culturală. În această perspectivă, accentul se deplasează de la un „de ce” abstract, nedefinit la un „cum” concret. Antropologia trebuie să ofere o teorie explicativă a înseși acestei varietăți. La întrebarea: cum poate fi interpretată și înțeleasă mulțimea de fapte?, C. Lévi-Strauss alege în mod explicit viziunea dată de tratarea *sistemică*. Faptele culturale constituie *sisteme* care posedă structuri. Prin sistem el înțelege un ansamblu indisociabil, ale cărui elemente sunt legate unele de altele într-o manieră fixă sau modificabilă doar după anumite legi.

La C. Lévi-Strauss, structura nu apare ca o configurație fixă, coe-

¹¹⁹ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, ed. cit., p. 19

rentă, ci mai mult ca un „grup de transformări” sau „sistem de transformări”¹²⁰.

Astfel, pentru a caracteriza noțiunea de bază a analizei sale structurale aceea de grup sau sistem de transformări (privit doar sub aspectul său sincron), C. Lévi-Strauss pornește de la ideea că proprietatea oricărui sistem constă în faptul că poate fi transformat adică traductibil într-un limbaj al altui sistem. Pe această bază, relațiile de rudenie, de exemplu, sunt considerate ca sisteme de comunicare între indivizi. Organizarea internă a acestor sisteme, așa cum e surprinsă de modele teoretice construite, trebuie să fie astfel structurată încât să permită realizarea într-un mod optim a comunicării elementelor lor componente. Așa cum în procesul de comunicare a limbii se vehiculează semne lingvistice, în economie bunuri necesare existenței, în relațiile de rudenie, elementul de comunicat este „femeia”. În lumina acestor analogii formale, C. Lévi-Strauss traduce diversitatea legăturilor de rudenie din cadrul comunităților primitive într-o schemă de tip logic, capabilă să rețină totalitatea combinațiilor posibile, ca urmare a unor legi precise ce reglementează aceste legături. La nivelul acestei analize nu ni se dezvăluie substratul concret calitativ al relației funcționale dintre elemente, ci se știe doar că pentru anumite valori ale unor elemente din sistem vor corespunde o serie de valori determinate pentru celelalte.

La fel, analiza miturilor îl duce la concluzia că fiecare mit (mitemă) nu poate fi înțeles decât prin raportare la o totalitate mitică. Sensul fiecărui mit nu poate fi descifrat decât dacă se ține seama de poziția pe care el o ocupă în raport cu alte mituri în cadrul respectivei totalități. Ansamblul obiceiurilor unui popor este caracterizat de un anumit stil, ele formând sisteme.

Acest mod de a considera lucrurile i-a fost sugerat, evident; de cercetările structuraliste din lingvistică. De fapt, în lucrarea sa, *Anthropologie structurale*, el consacră o parte substanțială analizei raportului dintre antropologie și lingvistică, sub titlul *Langage et parenté*. În societate, apreciază C. Lévi-Strauss, multe domenii de fapte (în primul rând cele de ordin cultural) pot fi tratate asemănător cu cele din analiza lingvistică și de aceea antropologul poate aduce o importantă contribuție la elaborarea unei științe a semnelor și a semnificațiilor. De altfel, el definea antropologia culturală ca o bransă a semiologiei generale. De exemplu, totemismul capătă în concepția sa o nouă interpretare, considerându-l ca un anumit tip de limbaj. Analiza totemismului începe prin definirea unui câmp semantic global în care se ține seama de diferitele posibilități de punere în relație a naturii și culturii. Cei doi termeni care pot fi împrumutați naturii (specie și individ), combinați cu

¹²⁰ *Ibidem*

doi termeni omologi ai culturii (grup și persoană) furnizează patru combinații posibile care stau la baza totemismului diferitelor populații¹²¹. Pe această bază, C. Lévi-Strauss consideră că s-ar putea desființa barierele între științele umane, prin constituirea unei *științe a comunicației*, care să unească antropologia socială, științele economice și lingvistica.

Lingvistica fiind mai avansată, mai elaborată, poate oferi modele de analiză și antropologiei. De aceea, C. Lévi-Strauss se simte profund îndatorat tentativelor efectuate de N. Trubetzkoy și R. Jakobson de fundare a lingvisticii structurale. Prin introducerea unor noțiuni ca „variante facultative”, „variante combinatorii”, „termeni de grup”, „neutralizare”, analiza fonologică a făcut pași însemnați spre definirea unei limbi „printr-un număr mic de relații constante, în care diverstatea și complexitatea aparentă a sistemului fonetic nu face decât să ilustreze gama posibilă a combinațiilor permise”¹²². Ceea ce aprecia C. Lévi-Strauss îndeosebi în cercetările lingvistice era, așa cum aprecia Trubetzkoy, faptul că fonologia actuală nu se limitează a declara că fenomenele sunt totdeauna elemente ale unui sistem, ci ea determină sistemele fonologice concrete, punând în evidență structura lor și legile care le guvernează.

Problema fundamentală care apare aici este însă aceea a determinării cadrului de referință pentru definirea conceptului de structură. În această privință, C. Lévi-Strauss este categoric. Structura nu se raportează în nici un caz la realitatea empirică, observabilă ca atare, ci la modelele construite după aceasta¹²³. De aceea, între faptele sociale și structura socială trebuie să se facă o demarcație precisă. Reproșându-i lui Radcliffe-Brown că a confundat două noțiuni distincte, el precizează că relațiile sociale, așa cum sunt ele vizibile în realitate, nu constituie încă structura socială. Ele sunt doar materialul brut, elementar, cu ajutorul căruia se ajunge, prin construcție, la *structura socială*. Nu numai că aceste structuri transcend realitatea socială empirică, dar la C. Lévi-Strauss ele transcend realitatea socială în general. Apreciind analiza lui M. Mauss ca un început de analiză structurală, el nota că pentru prima dată socialul încetează de a fi relevat ca o calitate pură. Structura socială este până la urmă un *model logic*, care face inteligibilă și explicabilă pluralitatea faptelor sociale concrete.

Această realitate profundă și „ascunsă” a fenomenului social (structura sa) poate fi surprinsă, după C. Lévi-Strauss, cu ajutorul instrumentelor logico-matematice. Prin posibilitățile deschise de analiza structu-

rală de a aplica matematica la cercetările social-umane, apar pentru acestea importante șanse de dezvoltare riguroasă. Sub influența lingvisticii, C. Lévi-Strauss considera că antropologia poate beneficia deja de metodele deductive, riguroase pe care le pune la dispoziție „matematica calitativă”.

O asemenea metodă, consideră C. Lévi-Strauss, dă rezultate atât de riguroase, încât orice eroare care ar apărea în soluția ecuațiilor astfel obținute, ar fi mai plauzibil să fie imputată unei lacune în cunoașterea instituțiilor indigene decât unei greșeli de calcul¹²⁴. Aplicarea devenită clasică a structuralismului de acest tip este cea aplicată la explicarea relațiilor de parentate.

Se pune însă, mai departe, problema relației dintre structura socială, înțeleasă ca model logic și realitatea empirică. C. Lévi-Strauss nu consideră că aceste modele sunt simple construcții ale cercetătorului, care convin doar realității. Ele există în realitatea însăși și anume reprezintă structuri inconștiente ale indivizilor care creează cultura. La întrebarea: „dacă putem admite că diversele forme ale vieții sociale sunt substanțial de aceeași natură: sisteme de conduită, fiecare fiind o proiecție în planul gândirii conștiente și socializate, a legilor universale care regizează activitatea inconștientă a spiritului”¹²⁵, C. Lévi-Strauss răspunde afirmativ. „Conștiința colectivă se reduce la o expresie, la nivelul gândirii și al conduitelor individuale, a anumitor modalități temporale ale legilor universale, în care constă activitatea inconștientă a spiritului”¹²⁶. În acest context, el citează lucrările lui Kroeber și Richardson asupra modei. Moda este un fenomen intim legat de activitatea inconștientă a spiritului. Foarte rar se întâmplă să știm clar pentru ce un anumit stil ne place sau pentru ce el se demodează. Kroeber a arătat că evoluția modei, în aparență arbitrară, se supune unor legi riguroase. Aceste legi nu sunt însă date nici la nivelul observației directe, nici al intuiției. Ele pot fi depistate numai măsurându-se un anumit număr de relații între diversele elemente ale costumului. Aceste relații sunt exprimabile sub formă de funcții matematice, în care valorile calculate oferă o bază solidă previziunii.

În acest fel, antropologia structurală ar atinge, spune C. Lévi-Strauss, „substratul universal al întregii culturi umane, care constă în inconștientul colectiv sau în identitatea structurilor mentale”¹²⁷. Se reduce astfel etnologia la o „psihologie intelectuală”, cum se exprima L. de Heush. În măsura în care activitatea inconștientă a spiritului constă în a impune

¹²¹ C. Lévi-Strauss, *Gândirea sălbatică*, ed. cit.

¹²² C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'oeuvre de M. Mauss*, ed. cit., XXXV

¹²³ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, ed. cit., p. 305

¹²⁴ C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'oeuvre de M. Mauss*, ed. cit., XXXIV

¹²⁵ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, ed. cit., p. 67

¹²⁶ *Idem*, p. 75

¹²⁷ *Idem*, p. 28.

forme unui conținut, și dacă aceste forme sunt în mod fundamental aceleași pentru toate spiritele antice și moderne, primitive și civilizate, după cum cercetările lingvistice o demonstrează, este necesar și suficient totodată a se ajunge la acea structură inconștientă, subiacentă fiecărei instituții sau fiecărei obicei, pentru a obține un principiu de interpretare corectă pentru alte instituții.

Este firesc ca istoria să fie sacrificată din această perspectivă. Evenimentul este o proiecție în timp și în accidental a unei structuri inconștiente, lipsite de istorie. Istoria este mai mult actualizarea unei variante posibile a grupului de transformări care formează o structură. De aceea, precizează C. Lévi-Strauss, „scopul antropologului cultural este acela de a determina, dincolo de imaginea conștientă și întotdeauna diferită pe care oamenii o formează asupra viitorului lor, un inventar al *posibilităților inconștiente*, care nu există în număr nelimitat și al căror repertoriu și raporturi de compatibilitate sau de incompatibilitate pe care fiecare le întreține cu toate celelalte, furnizează o arhitectură logică dezvoltării istorice, care poate fi imprevizibilă, fără a mai fi însă arbitrară”¹²⁸. Istoria, indiferent dacă are un sens progresiv, „cumulativ” cum o numește C. Lévi-Strauss sau, în alți termeni, „caldă”, specifică societăților avansate, sau „rece”, repetitivă, conservatoare, ca în cazul societăților primitive, se desfășoară în limitele acestui repertoriu inconștient. Forțând inadmisibil sensul, C. Lévi-Strauss caută o similitudine a tezei sale în celebra idee marxistă că oamenii fac propria lor istorie, dar ei o fac fără să știe¹²⁹. Spre deosebire de C. Lévi-Strauss, Marx nu considera un inconștient static și universal care se proiectează mereu același, doar din diferite fațete, în istoria plină de variație.

C. Lévi-Strauss consideră că cercetarea „*modelelor inconștiente*” care stau la baza fenomenelor sociale și culturale reale, trebuie să ia în considerație și „*modelele conștiente*”, care însoțesc permanent activitatea oamenilor. Pornind de la o idee a lui Boas, C. Lévi-Strauss atrăgea atenția asupra diferenței dintre fenomenele lingvistice și celelalte fapte socioculturale. Dacă fenomenele lingvistice nu apar cu claritate niciodată în conștiință, celelalte fenomene culturale, cu toate că au aceeași origine inconștientă, ajung foarte des la nivelul gândirii conștiente, dând naștere la interpretări și, secundar, la o polivalență de semnificații. Dar cercetătorul, atrăgea atenția C. Lévi-Strauss, nu trebuie să ia aceste modele conștiente drept structurile propriu-zise care explică fenomenul. Este cunoscut, de exemplu, faptul că la cea mai mare parte dintre popoarele primitive este foarte dificil de a se obți-

¹²⁸ *Idem*, p. 31

¹²⁹ *Idem*, p. 31

ne adecvat o justificare morală sau o explicație rațională, teoretică, a unui obicei, a unei credințe sau a unei instituții. Chiar în măsura în care asemenea interpretări se întâlnesc, ele prezintă mai degrabă un caracter de „raționalizări” sau de elaborări teoretice de un grad secund. Subiecții, precizează C. Lévi-Strauss, înțeleg propria lor realitate socială și culturală în forma și prin intermediul modelelor conștiente. Dar aceasta nu înseamnă că ei o înțeleg exact. Un model conștient constă într-un set de categorii sau reprezentări colective (care pot fi însă imprecise, vagi) ce definesc și promovează starea existentă a lucrurilor. Aici pot fi găsite norme, reguli, principii, prescripții, prohibiții etc., în legătură cu comportamentul uman. Acestea au ca funcție de bază explicarea, justificarea, interpretarea și perpetuarea fenomenelor socio-culturale. „Fiind însă o contraparte a modelelor inconștiente, modelele conștiente pot oferi antropologului o cheie pentru înțelegerea acestora, dar pot fi în mod egal un obstacol în calea atingerii realității inconștiente”¹³⁰. Mai mult, C. Lévi-Strauss aprecia că, cu cât un model oarecare este mai la „suprafața” inconștientului, cu atât este mai probabil ca el să dea naștere la modele conștiente, care să-l mascheze, ca un ecran, conștiinței colective”¹³¹. De aceea, după C. Lévi-Strauss, antropologul nu trebuie să se lase pradă mistificărilor datorită explicațiilor pe care comunitățile cercetate le oferă ele însele, ci să treacă de aceste aparențe pentru a putea descoperi acele structuri inconștiente ce determină întreaga activitate socioculturală.

Ca urmare a acestui lucru, Claude Lefort îi reproșa lui C. Lévi-Strauss faptul că un asemenea mod de a pune și trata problemele originii structurii faptelor socioculturale constituie în fond un tip de kantianism. S-ar implica aici o „rațiune totală”, conform căreia grupurile și oamenii ar fi reduși doar la o funcție abstractă, dictată de acele „structuri inconștiente”¹³².

Astfel fundat, structuralismul lui C. Lévi-Strauss prezintă uneori o rezonanță metafizică, de nuanță idealistă. El exclude deseori explicația causală, de geneză, opunându-i o determinare structurală pură. Leach, unul dintre adepții englezi ai structuralismului lui C. Lévi-Strauss, aduce o serie de corective importante acestuia. De exemplu, în analiza relațiilor de parentate, deși pornește și el de la teoria reciprocității, subliniază că trebuie să se țină seama și de aspectele economice și politice particulare ale schimbului, așa cum apar ele într-o societate concretă. Un aspect mult mai general

¹³⁰ Vezi D. Godard, *Conceptions of Structure in C. Lévi-Strauss and in British Anthropology*, ed. cit., p. 419

¹³¹ Vezi C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, ed. cit.

¹³² J. Viet, *Les méthodes structuraliste dans les sciences sociales*, Mouton, la Haye, Paris, 1967, p. 80

care i se poate aduce ca obiecție de bază structuralismului lui C. Lévi-Strauss constă în faptul că el tratează diferitele domenii ale culturii fără a ține seamă de organizarea și funcționarea societății și în special de sferele economice și politice care dau de fapt specificul unei structuri sociale. A neglija „infrastructurile”, remarca P. Mercier, sau a lăsa altora grija de a le interpreta și analiza, înseamnă a nu evidenția tocmai dinamismul care guvernează viața socială. De aceea, chiar în planul miturilor, al concepțiilor despre lume și societate sau în oricare alt tip de probleme particulare analizate, apare în special și în primul rând armonia dorită de om, „versiunea oficială” și optimistă pe care el o dă culturii și societății sale. Doar studiul atent și sub toate aspectele, deci integral, al problemelor pe care fiecare grup uman trebuie să le rezolve, permite analiza societății în mișcarea și evoluția sa, pe de o parte, iar pe de alta, sesizarea și interpretarea adecvată a tensiunilor, contradicțiilor interne pe care viața socială și culturală le implică permanent¹³³. Abandonând modelul organic de sistem și încercând să utilizeze doar modelul logico-matematic, C. Lévi-Strauss nu numai că ajunge la dificultăți insurmontabile, dar produce și o deplasare a atenției de la social la planul strict cultural. În analiza sa, socialul în stare de funcționare tinde să dispară, atenția fiind îndreptată aproape exclusiv spre organizarea culturii, spre activitatea de funcționare a acesteia. Și cum cel mai adesea orice pierdere înseamnă și un câștig, părăsirea modelului organic este însoțită și de eliminarea unor teze eronate legate de acesta. Dacă funcționalismul respinsese hotărât difuzionismul în numele caracterului unitar, coerent al oricărei culturi, C. Lévi-Strauss deschide o nouă perspectivă și în cercetarea difuzării faptului cultural.

La C. Lévi-Strauss, un element nu mai este raportat funcțional la societatea gândită ca un întreg, așa cum apărea la funcționalismul structuralist britanic, ci la diverse „sisteme” culturale în care „semnifică” „ceva și care nu mai au drept ultim cadru de referință comunitatea privită ca o unitate funcțională. Într-un anumit fel, se poate spune că pentru C. Lévi-Strauss, unitatea funcțională ultimă nu este comunitatea, ci „fragmentele” culturale cu grupurile lor de transformări, adică cu structurile sale, unde elementele funcționează. De aceea, sensul conceptului de funcție nu mai constă în *contribuția socială* la viața comunității, ci în *semnificația* elementului într-un sistem semnificant.

Teoria lui C. Lévi-Strauss a fost supusă numeroaselor critici, dintre care unele deosebit de semnificative și îndreptățite. Desigur, pe parcursul evoluției concepției sale, C. Lévi-Strauss a mai renunțat la afirmarea expli-

¹³³ P. Mercier, *Histoire de l'anthropologie*, ed. cit., p. 150

cită a unei teze aspru criticate (de exemplu, cele referitoare la justificarea rigidă a originii inconștiente a structurilor). De asemenea a încercat să-și corecteze sau să dezvolte diferite aspecte ale teoriei sale. Aici însă interesează doar cadrul general teoretic, indiferent de variațiile ulterioare. Acesta dezvăluie structura și mecanismul *funcției de tip logico-matematic* utilizate în analiză.

Odată cu structuralismul modern, conceptul de funcție capătă o nouă semnificație, care însă nu exclude pe cea de inspirație biologică, așa cum considera C. Lévi-Strauss, ci o poate completa, adăugându-i noi determinări. E drept, între structuralismul britanic clasic și cel lévi-straussian se pot semnaliza diferențe marcante, care merg până la opoziții, fără a se putea spune însă că unul este superior celuilalt sau că unul anulează pe altul. Raporturile lor de complementaritate derivă și din faptul că deși avem de-a face cu două perspective deosebite care se pot adopta în cercetarea fenomenelor, pentru o analiză totală a acestora, ele se presupun totuși reciproc.

Spre deosebire de sensul primar acordat funcției în antropologia britanică, sens legat în bună parte de stadiul timpuriu de analiză a faptelor socioculturale, cea de a doua semnificație, corelată structuralismului modern, ne oferă un tip de înțelegere efectivă, mai riguroasă, în aspectele sale formale, dar mai săracă în conținut. Astfel, modelele teoretice elaborate de C. Lévi-Strauss aduc în prim plan, pentru conceptul de funcție, o accepție apropiată celei din matematică. Sistemul de fapte culturale este tradus într-un sistem de semne și apoi analiza se poartă asupra acestuia. Aspectul structural al unor formații culturale pune în evidență, la C. Lévi-Strauss, o organizare sistemică a lor, care poate fi redată sub forma unor rețete de variabile algebrice interconectate.

Cu toate avantajele rigorii unei analize formale, C. Lévi-Strauss resimte adesea nevoia de a reda un sens „fizic” modelelor sale teoretice, mai ales când trebuie să justifice alegerea lor. Chiar dacă în mod unitar ele se potrivesc faptelor, rămâne de văzut de unde provine această adecvare perfectă, de ce viața socială și culturală se constituie în maniera descrisă de respectivele modele și nu în altele. În această privință, C. Lévi-Strauss pare să oscileze între mai multe soluții: fie considerarea acestor modele logico-matematice ca fiind caracteristice unor structuri ale inconștientului colectiv, și de aici dirijând constituirea vieții sociale, fie prin apelul la unele dintre interpretările „fizice”, calitative sugerate de antropologia tradițională, fie prin utilizarea unor modele oferite de discipline mai moderne (exemplu – teoria informației).

Deci funcția matematică și, odată cu aceasta, modelul logico-matematic își poate găsi la rândul său o origine în funcția fizică, în sensul

general dat de Malinowski, Radcliffe-Brown, Nadel etc. Numai că de astă dată simpla ipoteză a organizării funcțional-structuraliste a faptelor socio-culturale este înlocuită cu o explicație riguroasă în cadrul unor modele teoretice specifice propuse de cercetător. Astfel, de la simpla afirmație că fiecare regulă de parentate are o funcție, se trece la detașarea unui model structural concret, care pune în evidență „de ce” și „când” într-o comunitate avem un anumit tip de reguli ce reglementează relațiile de parentate și nu altul. Una este, de exemplu, în lingvistică, a spune că o anumită regulă gramaticală are o funcție pentru buna realizare a comunicării și alta înseamnă a da un model precis care să explice cum, pe baza unui anumit ansamblu de reguli și nu al altuia, se poate efectua o comunicare cât mai bună.

În orice caz, sensul logico-matematic al funcției reclamă, în final, o reinterpretare a sa, adică o traducere într-un limbaj fizic, propriu-zis. Termenii antropologiei sau lingvisticii sunt încadrați în anumite modalități matematice, fără însă a-și pierde specificul lor, fără a fi vorba de o absorbție a domeniului lor de către matematică. Matematizarea unei științe nu trebuie privită ca scop în sine, ci ea presupune o trimitere continuă la limbajul calitativ al domeniului de fapte cercetat¹³⁴.

De aceea, cele două tipuri ale semnificației funcției nu pot fi privite disjunctiv, ci ele se completează reciproc, sensul matematic fiind o adâncire a sensului „fizic”. Dar și invers, o explorare cu metode logico-matematice ale unui domeniu duce la rezultate care, pentru a putea fi reinterpretate într-un limbaj calitativ e nevoie de o îmbogățire a acestuia din urmă. În acest context larg, accepția funcției din structuralismul modern nu o substituie pe cea de inspirație biologică, ci s-ar putea spune că, în cele din urmă, o forțează să se perfecționeze. Respins de către C. Lévi-Strauss ca fiind naiv și inutilizabil, modelul teoretic elaborat de antropologia tradițională este de fapt o simplă declarație și nu un act. În realitate, așa cum am încercat a arăta aici, pus în fața necesității de a reinterpreta într-un limbaj calitativ modelele sale logico-matematice, el trebuie să recurgă la unele elemente mai solide din vechea teorie antropologică. Aceasta nu este în fond o inconsecvență, ci provine din faptul că sensurile „fizice” (nu „matematice”) ale conceptelor de funcție și structură par a cuprinde în ele o serie de trăsături fundamentale pentru înțelegerea organizării și funcționării vieții sociale și culturale, care nu pot fi resorbite și acoperite de modelele de esență logico-matematică. Deci, accepțiile dezvoltate de C. Lévi-Strauss nu pot epuiza necesitățile unei analize totale a faptelor antropologice.

Mai mult, dacă pentru o serie de grupuri de fenomene noile metode

și-au dovedit o eficacitate remarcabilă (ca relații de rudenie, mituri etc.), sunt și „zone” ale faptelor culturale care până în prezent au rămas „refractare” la acestea, ele neputând fi supuse încă unui examen formalizator. Forțând cunoașterea înainte de a fi pregătită numai în sensul unei analize logico-matematice, se poate ajunge la rezultate chiar inferioare celor obținute cu mijloacele clasice existente. În această situație, nu numai că eficiența analizei scade, dar apare și acea iluzie de „omnipotență magică” a utilizării matematicii în științele sociale și umane, care rămâne însă la un stadiu pur intențional, exterioară în final domeniului de fapte cercetate. O valoare corespunzătoare a metodelor exacte în științele social-umane este atinsă doar în momentul în care însuși obiectul de cercetat, în urma unui proces treptat de maturare, permite, fără a fi forțat, tratarea sa riguros deductivă. Astfel, valoarea specifică unor metode exacte nu apare ca un dat, *apriori*, ci ea se constituie procesual, putând fi afirmată doar *aposteriori*.

¹³⁴ I.M. Lotman. *Lecții de poetică structurală*, ed. cit., p. 8

MODELUL SISTEMIC ÎN SOCIOLOGIA CONTEMPORANĂ AMERICANĂ

I. CRIZA TEORIEI SOCIOLOGICE OCCIDENTALE

Sociologia contemporană s-a impus inegal: masiv în America, timid în Europa. De-abia în ultimele două decenii, sociologia a intrat într-un ritm rapid de dezvoltare și în Europa. Caracteristic sociologiei occidentale este o anumită criză a teoriei. După război, de exemplu, sociologia occidentală a fost dominată de două mari programe teoretice deosebit de semnificative: cel al lui T. Parsons și cel al lui R.K. Merton. De aceea, aici vor fi luate în discuție numai sistemul structural-funcționalist al lui T. Parsons și cel al lui R.K. Merton. S-a ținut astfel seama de faptul că, în general, orientările funcționaliste din sociologia americană pendulează în jurul acestor două mari tipuri relativ distincte de analiză structural-funcționalistă: fie pe linia construirii unei teorii abstracte, sistemice, generale, reprezentată de gândirea parsonsiană, fie pe calea mertoniană, mai moderată în ambiții de teorie sistemică cu valabilitate generală, dar mai realistă. În cel din urmă caz apare posibilitatea formulării unui cadru teoretico-metodologic funcționalist util pentru stadiul actual de dezvoltare a sociologiei și în special pentru dezvoltarea teoriilor de rază medie, cum le numește Merton.

Evoluția sociologiei americane prezintă însă o particularitate semnificativă. Pe de o parte, se observă o anumită orientare dominantă către cercetările empirice, care, deși parțiale, oferă o mare cantitate de informații utile, precise, asupra fenomenelor umane și sociale. Cu toate avantajele inerente unei cercetări concrete, pe baza informațiilor obținute aici se poate ajunge cu greu la generalizări teoretice. În plus, nedispunând de un cadru teoretic adecvat, ele însele sunt limitate, ineficace adesea. Pe de altă parte, tendința de constituire a unei teorii generale nu s-a dezvoltat în prelungirea firească a acestor cercetări, ci mai mult ca o reacție la limitele lor. Problemele teoretice au avut astfel alte surse de proveniență, au pornit din altă parte și de aici lipsa de comunicabilitate cu cercetările empirice.

Deci, la un moment dat, se poate spune că sociologia americană s-a dezvoltat pe două planuri paralele, cu relativ puține interferențe: o preocupare pentru cercetările sociologice empirice, tot mai rafinate metodologic, cu o

tendință tot mai pronunțată de a constitui teorii particulare, iar pe de altă parte, o activitate la un nivel teoretic abstract, însă cu un răsunet suficient de redus în mediul primeia. Cercetătorul sociolog propriu-zis a rămas puțin receptiv la aceste discuții teoretice, considerându-le, în mare măsură justificat, destul de nefolositoare pentru munca sa. În același timp, încercările de aplicare a unor formule teoretice abstracte la analiza fenomenelor concrete au rămas, aproape în exclusivitate, simple ilustrări particulare ale teoriei generale, discutabile sub aspectul lor empiric, cu puține garanții de adevăr, ele fiind mai degrabă intuiții interesante, sau cazuri speciale în care teoria generală părea a fi mai adecvată. Această desfășurare teoretică în cadrul sociologiei americane, cu toate încercările de integrare organică în analizele empirice, preocupată de a constitui pentru acestea o bază teoretică, a rămas în final totuși exterioară. În general, dezvoltările sociologiei americane multă vreme s-au înscris pe cele două căi paralele: teoreticienii cu dezbaterile și tentativele de construcție a unei teorii generale, cercetătorii empirici cu problemele lor de cercetare.

2. CONSTITUIREA TEORIEI PARSONSIENE. INFLUENȚE

Sistemul structural-funcționalist al lui T. Parsons, nu numai că a dat un impuls puternic preocupărilor teoretice generale, dar, după apariție, a influențat și orientat substanțial discuțiile în acest plan.

O sursă principală de inspirație pentru formarea teoriei lui Parsons au constituit-o operele sociologice clasice, în special cele europene: Pareto, Weber, Durkheim etc. Poate influența cea mai mare în formularea teoriei și metodei care ne interesează a venit din partea lui Pareto care, în deceniul al patrulea al secolului nostru, căpătase o mare popularitate în cercurile intelectuale americane. Sprijinindu-se pe schemele logice dezvoltate în mecanică, Pareto a introdus în sociologie conceptul de echilibru. Încercarea de a folosi conceptul de echilibru eventual cu întreaga sa armătură matematică a fost facilitată de faptul că Pareto a pornit de la analiza economică, unde speranța formulării unor indici cantitativi este evident mărită. În științele naturii propriu-zise, la sfârșitul secolului trecut și începutul secolului nostru, conceptul de echilibru a găsit o dezvoltare deosebită, care părea a fi promițătoare. De la echilibrul pur mecanic, echilibrul a fost extins cu mult succes în termodinamică, prin lucrările lui Clausius și Thomson, iar în America, în special prin formulările lui Gibbs, Willard Josiah, care au produs o mare impresie. Introducerea sa în descrierea comportamentelor sistemelor vii (homeostaza) de către W.B. Cannon a apropiat teoria echilibrului de gândirea socială. În acest sens, Parsons datorează mult filosofului L.J. Henderson,

* E. Zamfir, „Modelul sistemic în sociologie și antropologia culturală”, Ed. Științifică, București. 1975. p. 103-161

care a prelucrat conceptul de echilibru în varianta sa fiziologică și a creat astfel un climat intelectual favorabil aplicării sale la domenii mai largi și în special la domeniul umanului și socialului. În această atmosferă științifică, în care conceptul de echilibru juca un rol important, traducerea în engleză a lucrărilor lui Pareto a fost una din consecințe.

Într-o măsură ceva mai mică, însă cu o pondere semnificativă, se poate desprinde și o influență pe linie organicistă: considerarea vieții sociale din perspectiva echilibrului, a sistemului ca întreg, nu putea să nu ducă la analogia mult mai apropiată dintre sistemele sociale și sistemele organice, biologice.

Pornind de la conceptul de echilibru, preluat de Pareto din mecanică în forma sa logico-matematică abstractă, Parsons consideră că teoria socială va trebui să fie un sistem de concepte exprimând variabile aflate în relații determinate, în care modificarea uneia produce anumite modificări ale celorlalte, în așa fel încât sistemul să se găsească într-un echilibru dinamic. Este aici subliniată semnificația logico-matematică a sistemului, așa cum fusese ea pusă în evidență de către fizică.

Deci, dacă se realizează o analiză dinamică a fenomenelor sociale, valoarea oricărei variabile poate fi complet determinată doar în măsura în care sunt cunoscute relațiile sale cu toate celelalte variabile ale sistemului, dar și relațiile tuturor variabilelor între ele. O asemenea relație funcțională în sistemul parsonsian a fost numită *uniformitate a proceselor dinamice*. Modul de tratare a fenomenelor sociale semnalat mai sus nu era însă posibil pentru gradul incipient de dezvoltare a teoriei sociale. De aceea, Parsons recurge la un model teoretic intermediar, teoria sa structural-funcționalistă, mai simplă ca formalizare, dar mai posibilă de construit în condițiile date. Parsons consideră că trebuie luate, cu oarecare aproximație, anumite variabile drept constante ale proceselor sociale în raport cu care să se determine variația celorlalte. Acest set de parametri constanți desemnează ceea ce el numește structura sistemului, fiind redați cu ajutorul categoriilor structurale (ca, de exemplu, norme, valori, roluri etc.). Este vorba însă de o relativă constanță a lor, în realitate făcând parte și ele din categoria acelor elemente care solicită explicații în termenii altor categorii. În acest caz, ele își pierd semnificația unor invariabile sau a unor variabile independente, revenind la starea lor inițială de variabile dependente.

Într-o a doua etapă de elaborare a teoriei, Parsons consideră necesară articularea categoriilor structurale la elementele variabile dinamice ale sistemului, caracterizate prin categorii funcționale. Conceptul de funcție apare aici pe prim plan și are ca rol fixarea criteriilor importanței factorilor și proceselor dinamice în sistem.

Cadrul teoretic sugerat de teoria fizică a echilibrului nu era însă suficient pentru dezvoltarea unei teorii sociale generale de mari proporții. Parsons va prelua o serie de elemente și din alte domenii, ceea ce dă teoriei sale caracterul unei sinteze, cuprinzând în ea toate limitele materialului sintetizat. Și, în primul rând, acest model intermediar de sistem, pe care-l va aduce, este prin excelență de tip organic.

Parsons se sprijină, de asemenea, și pe materialul oferit de psihologia socială americană dintre cele două războaie, predominant behavioristă. În centrul preocupărilor sale, aceasta pune comportamentul individului determinabil în cadrul unei situații obiective. Se pare că aici se originează modelul conceptului de acțiune. Psihologia socială, în curs de constituire, manifestă o preocupare intensă în legătură cu domeniul general al interacțiunii umane. Influența sa asupra lui Parsons se va observa pe linia prezentării sistemului teoretic ca un sistem al interacțiunii între mai mulți indivizi (actori). În tratarea problemei legată de raportul conștient-inconștient în acțiune, se poate desprinde și rolul important pe care-l va exercita asupra lui psihanaliza.

Parsons datorează mult în constituirea și determinarea conceptului de acțiune și concepției sociologice a lui M. Weber. Acesta discuta pe larg probleme ale formării acțiunii sociale și, în special, cele legate de scopuri și valori. Pe linia tipurilor ideale weberiene se înscrie clasificarea făcută de Parsons posibilităților alternative, „pattern variables”, între care pot oscila acțiunile indivizilor.

În sfârșit, o influență importantă au avut-o formulările teoretico-generale ale antropologiei culturale. În cadrul acestora s-a evidențiat existența în orice colectivitate a unui set de norme, reguli, valori, modele comportamentale (culturale, în general) care asigură, prin instituționalizare și internalizare un comportament aproximativ uniform și constant, care sunt deci determinanții principali ai acțiunii.

3. SISTEMUL LA PARSONS

Acesta este conceput ca o suită de acțiuni ale unuia sau mai multor actori (indivizi), orientată spre realizarea unui scop. Sunt presupuși deci actori, scopuri care dirijează acțiunile și situația în care acestea se desfășoară. Ceea ce dă caracteristica de sistem relativ constant este faptul că acțiunile, deci interacțiunile, se realizează în forme determinate, relativ constante, asigurate de modele culturale, norme, valori etc. De câte ori se vor declanșa anumite interacțiuni în cadrul sistemului dat, ele vor lua aproximativ aceeași formă, vor avea aceeași orientare.

Structura sistemului este considerată aici, pe linia definirilor din antropologia culturală, ca totalitate a modelelor constante în care acțiunile indivizilor se manifestă (un ansamblu al statuturilor și rolurilor care reglementează comportamentul).

Pe de o parte, structura socială la Parsons, ca structură a unui sistem particular al acțiunii, se apropie de modul în care este definită de Malinowski și Radcliffe-Brown, ca o proprietate a realității empirice. Pe de altă parte, se apropie, într-o oarecare măsură, și de maniera Lévi-Straussiană, ca un model matematic abstract. Componenta sistemului social evidențiază o primă accepție a conceptului de structură. Aceasta e formată din modele diferențiate, specifice, segmentate în același timp, însă relativ stabile: „dar diferențierea funcțiilor, segmentarea subunităților și specificarea normelor este o problemă empirică. Structura socială trebuie de aceea a fi studiată prin investigare empirică, dar aceasta este în final explicată și printr-un model al sistemului cu autoreglare”¹³⁵.

Structura sistemului social global nu se prezintă ca o constelație de elemente aparent libere ale diferitelor tipuri de sisteme și subsisteme, fiecare aflându-și un scop bine precizat pe linia menținerii echilibrului dinamic la nivelul totalității. Acțiunile reale au pentru sistemul astfel descris semnificații funcționale în două sensuri fundamentale, limită: *pozitive* (funcționale) în măsura în care duc la conservarea sistemului; *negative* (disfuncționale), care determină degradarea, disoluția structurii lui. Dacă nu ar exista nici un factor perturbator, după Parsons, sistemul s-ar reproduce mereu în aceeași formă prin funcționarea elementelor, care, în final, e orientată spre conservarea structurii sistemului. Apariția inevitabilă însă a factorilor perturbatori, de care nu poate să nu țină seama, tinde să devieze acțiunile din sistem de la modalitățile structurale prescrise, declanșând astfel din partea sistemului o reacție de autoapărare. La orice acțiune de modificare a sistemului venită fie din interior, fie din exterior, sistemul răspunde prin contraacțiuni de tipul controlului social, instituționalizării etc. Aceasta face ca, la un moment dat, starea sistemului să oscileze într-un echilibru dinamic în jurul stării sale normale. Aici, pentru descrierea conservării sistemului în condiții perturbante, Parsons introduce conceptul de echilibru dinamic din fizică. Cerințele sistemului față de elementele sale componente iau forma exigențelor funcționale sau a imperativelor funcționale. Acest mod de a analiza structura și funcționarea sistemului va stârni critici extrem de aspre la majoritatea comentatorilor săi. La Parsons legătura dintre categoriile structurale și menținerea sistemului este realizată de conceptul mai restrâns de *cerință*

¹³⁵ W. Isajiw, *Causation and Functionalism in Sociology*, ed. cit., p. 64

funcțională sau *imperativ funcțional*. Cerința funcțională vizează acele condiții ce trebuie îndeplinite pentru ca sistemul să poată fi menținut¹³⁶. Astfel, la Parsons, accentul cade pe sistemul gata constituit, structurat în anume fel, iar funcționalitatea este definită la nivelul menținerii, reproducerii în aproximativ aceeași formă a acestuia. Teoria sa structural-funcționalistă pune ca obiect central al cercetării structura deja formată, dată. Împotriva perturbațiilor venite din exterior sau interior, aceasta, în mod invariabil, tinde să se autoconservă. Transformările, schimbările, reorganizările, restructurările, nu sunt explicabile în acest context și nici nu-și au loc. Aici apare și limita asimilării spontane a modelului funcțional-structuralist fizic și biologic la cel social. Modelul biologic presupune o fixitate și stabilitate mult mai mare decât cel social. Totuși, cu unele rezerve și precizări, anumite analogii ale sistemului social cu organismul biologic sunt eficiente, întrucât pun în evidență o serie de caracteristici specifice mecanismului de funcționare a vieții sociale.

La Parsons, punctul de plecare în analiză constă în formularea unor invariante ai sistemului acțiunii, în raport cu care sunt definite celelalte procese. Desigur că metoda poate fi considerată parțial validă, cu atât mai mult cu cât însuși Parsons este conștient că această invarianță este relativă, o aproximare doar. Urmează apoi ca și acești parametri care, e drept, prezintă o constanță mare, să fie determinați sub aspectul variabilității lor. Problema este, însă, care sunt acești invariante aleși, preferați în analiză. În raport de această alegere se va defini întreaga sa teorie: toate celelalte elemente ale sistemului vor apărea cumva ca variabile și determinate în funcție de ele.

Sub influența antropologiei culturale, Parsons consideră că principalele elemente invariant, relativ constante ale acțiunii și interacțiunii sunt: normele, principiile, regulile comportamentului, valorile. De aici și consecința imediată: normele, valorile, regulile, modelele comportamentale sunt formulări ale unui tip de organizare, ale unui sistem-structură al acțiunii. Aceasta fiind luată ca dată, analiza mai departe se desfășoară la nivelul modului în care comportamentul real, particular, se încadrează sau nu în aceste forme. Și invers, modul în care această organizare determină, controlează comportamentul în vederea încadrării sale aici. Acest punct de pornire implică în el însuși orientarea analizei parsoniene nu asupra constituirii (genezei și transformării sistemelor sociale), ci asupra menținerii, conservării lor. După cum remarcă Coser, în teoria structural-funcționalistă a lui Parsons, ceea ce izbește este lipsa conceptului de conflict; aici se dezvoltă mai mult întrebarea hobbseană: cum e posibilă o organizare, iar nu cum apa-

¹³⁶ W. Buckley, *Sociology and Modern Systems Theory*, ed. cit., p. 252

re și se modifică ea. E firesc, în acest caz, ca și funcționalitatea să fie definită în același orizont: pentru păstrarea structurii existente.

Din modul în care se pune problema funcționalității în cadrul sistemelor structurate decurge și conținutul concret al cerințelor funcționale pe care sistemele le pun în fața comportamentelor. Fiind dat un sistem compus din agenți, scopuri și modele culturale, Parsons consideră că se pot formula patru tipuri fundamentale de cerințe funcționale pentru acțiunile constituite în interiorul său. Și, sintetic, cele patru tipuri de funcționalități posibile ale elementelor componente: 1) *Goal attainment* – realizarea scopului; 2) *Adaptation* – adaptarea; 3) *Latent pattern maintenance* – menținerea modelului valoric latent; 4) *Integration* – integrarea¹³⁷. Reiese că funcționalitatea se referă la raportul comportamentului uman cu sistemul de acțiune ale cărei cadre sunt deja constituite. Funcționalitatea provine din realizarea comportamentală a sistemului structurat, în timp ce disfuncționalitatea este echivalentă cu deplasarea (abaterea) comportamentului de la acest cadru.

Pornind analitic, Parsons consideră că fiecare sistem are patru tipuri de cerințe funcționale și deci va fi compus din patru tipuri de elemente, subsisteme, a căror funcție este satisfacerea acestor cerințe funcționale. Din punct de vedere teoretic, se introduce aici un mod de analiză deosebit de cel cauzal, clasic, deschizând posibilitatea unor predicții interesante.

Reducerea însă a funcționalității la cele patru tipuri de cerințe funcționale, ca orice tipologie închisă, prezintă o serie de avantaje, dar și dezavantaje. În genere, s-ar putea admite că într-adevăr există aceste cerințe funcționale valabile pentru oricare sistem. De-a lungul lor se pot evidenția caracteristicile structurale și funcționale ale organizării sistemului. Parsons face astfel presupuziția că fiecare sistem va conține patru subsisteme, ce au ca funcție principală satisfacerea uneia dintre cele patru cerințe funcționale. Relația dintre sistemele generale și subsistemele lor va fi o relație determinabilă în acești termeni ficși, precizați în prealabil. Specificul fiecărui sistem sau subsistem, de structurare și funcționare poate fi dedus din trăsăturile sale generale prin considerarea acestor tipuri de funcționalități abstracte. La rândul său, fiecare subsistem va fi compus din alte patru subsisteme etc. Societatea ca sistem global va avea patru cerințe funcționale și corespunzător lor vor fi, cel puțin analitic, dacă nu și empiric, patru subsisteme¹³⁸.

Prin această tipologie, analiza se încheie într-un cerc destul de strâmt, excluzând alte posibilități de clasificare care pot fi cel puțin la fel de

utile sau chiar mai adecvate unor situații concrete, particulare, variind de la sistem la sistem. Se face abstracție de conținutul bogat, variat al cadrului în care se desfășoară acțiunea. Desigur, această schemă teoretică ne oferă o analiză interesantă, relevând semnificații profunde, esențiale ale vieții sociale, neevidente la suprafața fenomenului.

Prima cerință funcțională (*Goal attainment*), de fapt cea mai importantă în analiză, întrucât ea este aceea care dezvăluie sensul unui sistem anumit, rămâne nedeterminată în măsura în care înseși scopurile sunt neexplicate în contextul teoriei parsonsiene. În analiză sunt privilegiate celelalte trei cerințe funcționale care se referă în mod nemijlocit la integrarea și conservarea sistemului. Deci, deși pentru organizarea și funcționarea oricărei activități scopul are locul central, la Parsons el este elementul conceptual cel mai puțin explicat teoretic, fiind mai degrabă un dat.

Pe baza contribuției psihologiei, când vorbește de sistemul *organic* și de cel al *personalității*. Parsons sugerează un conținut mult mai precis, mai exact substratului calitativ al scopurilor acestor sisteme. Însuși Parsons consideră că determinarea scopurilor rămâne în final o problemă deschisă. Aceasta întrucât schimbarea trebuie să apară în orice caz ca o schimbare, modificare a scopurilor.

În ceea ce privește sistemul social, analiza conceptului de scop, în ultimă instanță, este foarte vagă, imprecisă, chiar discutabilă. După cum au apreciat mulți critici ai teoriei lui Parsons, extinderea conceptului de scop la caracterizarea orientării sistemului social global, forțat cu precădere pentru descrierea acțiunilor individuale, este forțată, inadecvată și de aici implicând o serie de confuzii. Ambiguitatea sporește și mai mult atunci când se încearcă transferarea sensului conceptului de scop la caracterizarea sistemului cultural total.

Chiar la începutul analizei sale funcționale, Parsons introduce elemente de natură subiectivă, psihologică, care stau la baza explicațiilor tuturor celorlalte fapte socio-culturale. Acestea apar sub forma acelor „invarianți” relativi (norme, valori, reguli etc.), care sunt în fond fapte de conștiință colectivă, ce solicită, la rândul lor, explicații. În general, Parsons este de acord, e drept mai mult în sfera unor declarații de principiu, că nici un element al vieții sociale nu este în mod absolut determinant și că el trebuie apreciat și explicat în raport cu toate celelalte elemente. Deci și valorile, normele, modelele comportamentale pot deveni și ele variabile, în funcție de totalitatea celorlalte elemente ale sistemului social. Însă în legătură cu acest aspect, teoria sa rămâne totuși săracă. Ea nu conține o explicație corespunzătoare, admitând, în ultimă instanță, principiul autonomiei voinței, conform căruia valorile, normele sunt cel puțin parțial nedeterminabile.

¹³⁷ T. Parsons, *Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1966, p. 28

¹³⁸ *Ibidem*, p. 242-244

Ceea ce caracterizează în primul rând teoria lui Parsons este faptul că ea pornește de la o determinare structurală a sistemului și definește *funcția* numai în acest cadru dat, deja format, ca o contribuție specifică a elementelor pentru sistemul gata constituit. În principal pentru menținerea sa. Devine astfel evidentă aici subordonarea analizei funcționale celei structurale.

Independent de forma în care a făcut-o, Parsons a introdus în sociologie, cu influențe poate mai mult din fizică și fiziologie, ideea de „sistem”, de „funcție”, de „structură”, într-o manieră teoretică mai generală și mai adecvată decât cea organicistă.

Aprecierile în jurul teoriei lui Parsons și al variantelor care au derivat din aceasta (vezi Morion-Levy) riscă să ajungă într-un punct mort care poate duce doar la discuții scolastice și față de care tot mai mulți teoreticieni încep să manifeste o anumită saturație provenită din suspectarea unora din înseși premisele teoriei sale. White, de pildă, consideră că sistemul lui Parsons e viciat prin fundamentele de bază de la care pornește și, prin aceasta, lipsit chiar de perspectivă teoretică. Aceasta face ca o bună parte din comentariile referitoare la teoria lui Parsons să nu fie atât de domeniul dezvoltării și aplicabilității ei concrete, ci mai mult discuții abstracte, de fundamente, revizuri, reformulări. De aici nu rezultă însă faptul că Parsons nu ar fi sesizat posibilitatea analizei unor aspecte ale vieții social-umane deosebit de interesante, care vor fi preluate poate în dezvoltările teoretice sociologice ulterioare. Forma specifică foarte abstractă în care le-a pus, conceptele rigid definite în care le-a formulat, prezintă deseori carențe fundamentale care duc, în cele din urmă, teoria sa la „impas”.

Intenția lui Parsons de a iniția și dezvolta o anumită orientare teoretică în sociologie, în perioada în care atenția cercetătorilor era orientată doar spre un descriptivism plat al faptelor sociale, impresionează prin intuiții, prin nota de gândire modernă și este captivantă prin promisiunile pe care le implică. Cu toate acestea, pentru un cercetător la nivelul sociologiei concrete, lectura lucrărilor lui Parsons pare un „lux”, rămânând exterioară preocupărilor sale. Ea este rar practică datorită acelor dificultăți majore de adaptare la situațiile sociale particulare.

Comparativ cu Parsons, teoria lui R. K. Merton își dezvoltă multiple fire de legătură cu cercetările empirice, caracterul ei mai productiv manifestându-se și la acest nivel.

4. PROIECTUL ANALIZEI FUNCȚIONALE LA MERTON

Considerând analiza structural-funcționalistă potențial deosebit de

utilă pentru studiul fenomenelor sociale, Merton o orientează într-un fel substanțial diferit de cea a lui Parsons. Merton, apreciază W. Isajiw, nu este preocupat atât de analiza dinamică a vieții sociale, în general, și a substitutelor acesteia ca în cazul lui Parsons. Idealul științific al teoriei lui Merton nu este neapărat acela al privirii tuturor fenomenelor ca variabile ale unui sistem teoretic, care le include pe toate celelalte. El este mai mult interesat de constituirea unui model de analiză funcțională, util și aplicabil la cercetarea concretă reală¹³⁹. Realizarea unei legături cât mai strânse între teorie și cercetarea empirică, între teorie și metodele de investigare a fenomenelor socioumane, constituie una din coordonatele esențiale ale sistemului mertonian. Și aceasta deoarece, trecând în revistă încercările teoretice existente, Merton constată neputința lor structurală de a comunica cu cercetările empirice, de a le oferi o bază solidă. Prăpastia dintre teorie și cercetare constituie încă la ora actuală o problemă vitală pentru sociologie. În momentul de față, remarcă cu pătrundere Blalock, reflexia metodologică în științele sociale își concentrează efortul său principal în direcția eliminării rupturii dintre construcțiile teoretico-explicative, cele mai multe dintre acestea fiind rezultatul unui proces de teoretizare insuficient controlat, bazat mai mult pe experiența nesistematică a sociologilor, pe intuiție și metodele de cercetare care au început să se dezvolte rapid în ultimul timp. Pentru aceasta, „teoria trebuie să devină operațională, iar tehnicile de cercetare să se încadreze în sisteme teoretice mai generale, la nivelul cărora să-și releve explicit semnificațiile¹⁴⁰. Pentru a caracteriza această stare de discordanță între teorie și cercetare, Merton apelează la versurile sugestive ale lui Tennyson:

„Our little system have their day,
They have their day and cease to be”.

În realitate, cercetătorul rămâne indiferent la asemenea proiecte teoretice. De aceea, sistemele sociologice ambițioase, cu pretenții de adevăruri absolute, trebuie să facă loc, în momentul de față, teoriilor specifice, mai puțin impunătoare, dar mai utile și mai solide pentru cercetare. Aceste teorii mai particulare, specifice, apar la Merton sub denumirea de *teorii de rază medie*¹⁴¹. De-abia prin perfecționarea teoriilor de rază medie și prin acumu-

¹³⁹ W. Isajiw, *Causation and Functionalism in Sociology*, ed. cit., p. 15.

¹⁴⁰ Blalock and Blalock, *Methodology in Social Research*, Mc Graw-Hill Book Company, New York, Toronto, London, 1958, p. 3

¹⁴¹ R.K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Plon, Paris, 1965, p. 4

larea lor, devine posibilă elaborarea unei teorii generale. Pentru Merton fiecare teorie de rază medie oferă modalități de culegere a faptelor ce au o dublă proprietate: pe de o parte, ele se prezintă ca instrumente adecvate pentru depistarea unui material factual cât mai bogat și semnificativ, iar pe de altă parte, implică posibilități de dezvoltare astfel încât respectiva schemă teoretică să fie reprezentativă pentru domeniul de fapte studiat.

În lumina cerințelor actuale, metodele de cercetare sociologică nu se pot construi decât pe baza unei teorii, convertind în instrumente de cercetare ipotezele teoretice. Dar și invers, teoria apare ca o explicare a fenomenului social în perspectiva modalităților sale de cercetare. Un nou instrument de cercetare, o nouă metodă este de natură a evidenția fapte inedite (nu numai un fenomen nou, dar și același fenomen sub noi aspecte, noi structuri, noi „decupări”) și deci de a suscita un nou „fragment” de teorie. După cum și o nouă ipoteză teoretică poate duce la constituirea unui nou instrument de cercetare.

Atitudinea de principiu a lui Merton față de posibilitatea formulării unei teorii generale asupra societății în condițiile actuale, de fapt întru totul justificată, va determina și specificul proiectului său teoretico-metodologic.

a. *Critica făcută de Merton funcționalismului clasic.* De la început, Merton aduce obiecții importante și manifestă rezerve fundamentale în legătură cu cadrul teoretic general al analizei structural-funcționaliste clasice, cu accent deosebit pe semnificațiile acesteia la Parsons și la majoritatea antropologilor culturali funcționaliști. A rămas celebră critica întreprinsă de el celor trei postulate principale ale funcționalismului clasic. Prin aceasta se zguduie un întreg edificiu teoretic creat până atunci pe fundamentul analizei tradiționale. Cele trei postulate admise în funcționalismul clasic, atât în antropologie cât și în sociologie, se referă la: 1) unitatea funcțională a societății; 2) postularea funcționalismului universal; 3) indispensabilitatea elementelor funcționale.

1) *Postulatul unității funcționale.* În această viziune, societatea apare caracterizată doar printr-o stare de coeziune și cooperare armonioasă între toate elementele componente. Acest postulat este adus în prim-plan mai ales în teoriile antropologilor culturali (Malinowski, Radcliffe-Brown). Aici este presupusă deci ca o trăsătură de bază a societății caracterul său puternic integrat, coerent, adică *unitatea sa funcțională*. Această teză, așa cum arăta Merton, nu se sprijină pe nici o dovadă probantă. Dimpotrivă, ea este mereu contrazisă de fapte și, ca atare, e iluzorie. Dacă este vorba de societate în ansamblu, privirea ei ca un sistem suficient de coerent este pentru Merton o

ipoteză lipsită atât de temei teoretic, cât și empiric. Unitatea funcțională a societății, existența ei ca un tot integrat, nu trebuie considerată ca punct de pornire, ca postulat, ci rămâne de demonstrat. Merton aruncă un semn de întrebare asupra acestui fapt însuși: în ce măsură avem de a face, când vorbim de societate la un moment dat, cu un sistem general suficient de armonios. Sistemul social apare la Merton în mod implicit, ca rezultat continuu al adaptărilor reciproce, al integrărilor mereu imperfecte ale diferitelor sfere particulare. Deci, ceea ce contestă Merton este aplicarea conceptului de sistem la societate în ansamblul ei și aceasta datorită unei duble motivații: pe de o parte, societatea aduce deseori în prim plan stări conflictuale, de tendințe, de dezechilibru și neintegrări care zdruncină imaginea unei coerențe de sistem, iar pe de altă parte, cunoașterea noastră este încă insuficient de relevantă pentru o asemenea utilizare.

Merton nu neagă însă eficiența conceptului de sistem în analiza sociologică, nici faptul că, în ultimă instanță, orice funcționalitate este legată de un anumit sistem ci, mai degrabă, poziția lui, interesantă din punct de vedere metodologic, se referă la următorul aspect: în măsura în care conceptul de sistem preluat din alte domenii nu și-a găsit încă o formulare corespunzătoare, adecvată, la nivelul total al vieții sociale, folosirea lui aici poate limita analiza, ba mai mult, poate duce chiar la erori. Este semnificativ că în paradigma sa a analizei funcționale, în care sunt cuprinse principalele elemente utilizate în cercetare, termenul de sistem nu apare.

2) *Postulatul funcționalismului universal.* Conform acestuia, se presupune că toate elementele sociale sau culturale au funcții în sistemul social existent și, mai precis, funcții pozitive. Ne amintim îndelungata dispută în antropologie între evoluționiști și funcționaliști pe teoria „survival”-urilor. Împotriva evoluționismului, care consideră că într-un sistem continuă să existe unele elemente care sunt rămășițe ale vechilor stadii, lipsite de vreo rațiune actuală, funcționaliștii evidențiază coerența funcțională a elementelor în sistem. Nu există nimic într-o societate care să nu fie legat de celelalte elemente prin relații de strictă funcționalitate, care să nu funcționeze (actual). Merton apreciază că o astfel de afirmație de principiu, absolutizată, fără precizările de rigoare și nuanțele ce se desprind de aici riscă să fie eronată, ridicându-se împotriva celei mai elementare evidențe empirice. Un element poate avea, în concepția sa, pe lângă semnificații funcționale pozitive, și semnificații funcționale negative (disfuncții) sau poate fi neutru funcțional (nu are nici o valoare funcțională). Pornind de la ideea că o societate nu se caracterizează printr-o unitate funcțională perfectă și universală, se poate admite existența proceselor disfuncționale.

3) *Postulatul necesității sau indispensabilității funcțiilor*. În funcționalismul clasic există o ambiguitate fundamentală, evidențiată de mulți teoreticieni, în legătură cu necesitatea unui element al sistemului. Nu se precizează în fond care anume fapt este necesar: funcția de realizat, elementul care o realizează, sau ambele? Dacă se consideră elementul, așa cum apare adesea, se presupune existența unor structuri specializate iramplasabile. Or, aceasta dă naștere la dificultăți teoretice evidente. În legătură cu acest postulat, Merton avansează următoarea „teoremă”: așa cum un singur element poate avea mai multe funcții, tot așa și o singură funcție poate fi îndeplinită de elemente intersanjabile¹⁴². Este introdus, în contrast cu fondul acestui postulat, un concept esențial: „echivalente funcționale” sau „substitute funcționale”. O funcție poate fi realizată de mai multe structuri, intersanjabile, care sunt, în virtutea acestui fapt, echivalente funcțional.

Astfel, supunând criticii cele trei postulate ale funcționalismului clasic: unitatea funcțională, indispensabilitatea elementelor funcționale, funcționalismul universal, Merton sugerează un funcționalism mai elastic, mai suplu, mai nuanțat, dar și mai parțial. În acest sens, el introduce în sociologie un aparat conceptual mai adecvat, prin termenii de disfuncție, funcție latentă și manifestă, echivalente funcționale, context structural, constrângere structurală, deviație etc., capabil să caracterizeze stările de tensiune, de conflict, ce apar frecvent la nivelul situațiilor sociale concrete.

b. *Paradigma analizei funcționale la Merton*. Respingând posibilitatea constituirii în actualele condiții a unei teorii generale a societății, criticând teoria funcționalistă clasică prin obiecții fundamentale aduse principalelor sale postulate, Merton propune ca instrument central al cercetării sociologice teoretice paradigma sa de analiză funcțională. Proiectul teoretic mertonian constă în elaborarea unei paradigme funcționale, în așa fel constituită încât să evidențieze cu claritate un sistem de concepte și probleme prioritare și reprezentative, o codificare a semnificației analizei funcționale. Funcția acestei paradigme este aceea de a sugera o metodă eficientă de cercetare și de construire totodată a unor teorii de rază medie.

Semnificativ este faptul că punctul de plecare al analizei nu îl mai constituie societatea ca totalitate integrată (presupoziție a cărei valabilitate este deschis respinsă de Merton), ci polul opus acesteia: elementul. Paradigma sa funcțională este exprimată prin gruparea sistematică a unor trăsă-

¹⁴² *Ibidem*, p. 91

turi fundamentale, în unsprezece rubrici¹⁴³.

1) *Elementul căruia i se atribuie funcții*. Orice fapt social poate fi analizat funcțional. De un interes deosebit sunt însă elementele standardizate, care impun cu necesitate o tratare funcțional-structurală ca acelea de roluri sociale, modele culturale, reprezentări și emoții colective etc.

2) *Motivația individuală* (motive, scopuri). Aici Merton aduce în discuție o problemă fundamentală care, de fapt, reactualizează o teză cunoscută a lui Marx: în ce tip de analiză pot fi apreciate și considerate motivele individuale, ca *date*, și în ce cadru acestea apar ca *probleme generate* de alte date.

3) *Consecințe obiective*. În această direcție, Merton subliniază că apar o serie de confuzii. În primul rând, limitarea observației la contribuțiile pozitive. Funcțiile unui element sunt definite în termeni de consecințe obiective, care pot fi însă atât pozitive, cât și negative.

„Funcțiile sunt, printre consecințele observate, acelea care contribuie la adaptarea sau la ajustarea unui sistem dat și *disfuncțiile*, acelea care împiedică adaptarea sau ajustarea sistemului. Experiența poate de asemenea decela existența de consecințe neutre-funcțional, acestea neavând nimic de a face cu sistemul studiat¹⁴⁴.

În al doilea rând, apare adesea tendința de a confunda categoria subiectivă de motiv cu cea obiectivă de funcție. Merton se simte dator să facă câteva precizări fundamentale: conceptul de funcție ține seama doar de punctul de vedere al observatorului, care se situează însă pe o poziție științific-obiectivă, și nu neapărat de acela al participantului. Prin funcție socială sunt înțelese consecințele obiective și observabile, iar nu intențiile subiective (motive, proiecte etc.). Dispozițiile subiective pot coincide cu consecințele obiective, fără ca acest lucru să fie însă obligatoriu. De aceea, aceste variabile trebuie privite ca diferite și variind, între anumite limite, independent.

Pentru a marca și mai clar această diferență, Merton consideră că este necesar să se recurgă la concepte distincte. Acestea devin evidente prin raportare la următorul fapt: în ce măsură intențiile subiective coincid sau nu cu consecințele obiective. Consecințele obiective sunt exprimate însă la Merton atât prin intermediul unor *funcții manifeste*, cât și prin a celor *latente*. *Funcțiile manifeste* sunt acele consecințe obiective care, contribuind la adaptarea sau ajustarea unui sistem, sunt „înțelese conștient și voite de către participanți”. *Funcțiile latente* sunt, corelativ „cele care nu sunt nici

¹⁴³ *Ibidem*, pp. 112-124

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 102

înțelese, nici voite”, sunt neașteptate.

Consecințele neașteptate ale unui element sunt, din punctul de vedere al funcțiilor latente, de trei categorii:

a) cele funcționale, pentru respectivul sistem-funcții latente;

b) cele disfuncționale, pentru acel sistem-disfuncții;

c) cele care nu au semnificație pentru respectivul sistem-consecințe nefuncționale latente.

Analiza funcțională a unui fapt social trebuie deci să ia în considerare, deopotrivă, atât funcțiile latente (chiar dacă ele nu apar în conștiința colectivă, comună, nu sunt așteptate), cât și pe cele manifeste. Distincția dintre funcțiile manifeste și funcțiile latente are o deosebită valoare euristică. Ea poate lămuri o serie de fapte inexplicabile, curioase la prima vedere: practicile care par iraționale pentru că, deși nu reușesc să realizeze scopul lor conștient, se mențin totuși datorită funcțiilor ascunse, latente. De asemenea, această precizare a variatelor funcții este de natură a înlătura din sociologie judecățile morale simplificatoare, nefundate. De exemplu, de multe ori, existența unui comportament contrar exigențelor moralei își găsește explicația în faptul că realizează o serie de funcții latente, nemanifeste.

4) *Unitatea servită de către funcție*. Orice analiză funcțională cere în mod expres determinarea unei „unități organice” (cadru) pentru care un element este funcțional. Respingând în cadrul criticii primului postulat coerența societății globale ca sistem încheiat la care toate elementele trebuie să se refere, Merton reorientează căutarea pe o altă cale: la orice nivel există „unități” (cadru de referință) la care se pot raporta funcțional diferitele elemente; fie la nivelul societății globale (acest cadru este mai puțin folosit de Merton), fie la nivelul grupului, al instituției sau chiar la nivelul individului. Prin acesta se introduce în analiză o pluralitate de cadre referențiale, deosebite după scopul cercetării. Fiecare element poate și trebuie analizat sub aspectul consecințelor sale funcționale pentru diferite unități, mai generale sau mai particulare. Dacă pentru o unitate el poate fi funcțional, în același timp, pentru o alta, poate fi disfuncțional, sau pentru o a treia, neutru funcțional. Valoarea funcțională a elementului apare în acest caz ca relativă la un anumit cadru de referință. Această idee deschide perspectiva analizei relațiilor complexe pe care le întreține fiecare fapt social cu toate celelalte, în cadrul unor „unități” sociale diferite, la niveluri distincte de organizare.

De aceea, unul din elemente, poate cel mai caracteristic al analizei funcționale la Merton, este accentul deosebit pus pe *item* (termen de fapt intraductibil, care vizează unitatea de bază, elementară, adică fenomenul particular concret, *detaliul*), la care sunt asociate funcțiile. Deseori, funcționalismul său a fost denumit ca *item-centred*, în contrast cu cel al lui Parsons,

caracterizat ca *system-centred*¹⁴⁵.

Analiza funcțională clasică pornea, după cum am văzut, de la conceperea societății ca un ansamblu coerent, integrat, ca un sistem. Elementul era considerat explicabil funcțional doar în contextul acestui sistem. Esențial la Merton e faptul că nu mai ia societatea ca un sistem gata structurat în raport cu care se definește funcționalitatea oricărui fapt sociocultural. Sistemul social nu este presupus a fi format, ci se constituie continuu din structuri particulare. „Îmbinarea rolurilor și a pozițiilor, a ansamblurilor și a secvențelor lor constituie ceea ce noi numim structură socială”¹⁴⁶.

5) *Exigență funcțională* (nevoi, condiții prealabile etc.). Considerat a fi unul din conceptele cheie ale analizei funcționale, conceptul de cerință, exigență funcțională, apreciat de Merton ca având o slabă determinare teoretică, se caracterizează totuși printr-o potențială forță explicativă. Din moment ce se pot identifica empiric cerințele funcționale, pentru o primă etapă a analizei, Merton se declară satisfăcut. De aceea, nu-și propune o determinare a lor exhaustiv teoretică, care poate să pară forțată și prematură. Se știe că aceste cerințe funcționale sunt ale unei unități concrete, *item*. Desigur că se poate considera necesitatea funcțională, cerința, în raport cu sistemul exprimat de acea unitate. Însă noi cunoaștem prea puțin, pare a raționa Merton, în legătură cu structura de ansamblu a sistemului respectiv și cu modul specific în care la nivelul lui se formează cerințele funcționale, pentru a putea începe analiza de aici. De aceea, inițial trebuie să ne mulțumim cu avantajul oferit de cercetarea concretă prin care se pot determina multiple cerințe funcționale specifice, raportate la mulțimea cazurilor particulare. Deci paradigma analizei funcționale la Merton nu pornește de la conceptul de sistem, cum ar fi firesc în cazul unei analize teoretice generale, de la care să se explice riguros cerințele sale funcționale (lucru mai dificil de realizat deocamdată), ci de la unitățile sale componente. Cerințele funcționale, deși nu sunt încă determinate teoretic în cadrul unui sistem, apar însă sesizabile empiric. În acest caz, cerința funcțională, deși cu un statut teoretic încă neprecizat, poate să se convertească în posibilități mult mai variate în cadrul analizelor parțiale, particulare. De aceea, schema oferită de Merton, evident mai săracă teoretic decât cea a lui Parsons, e mult mai utilă și eficientă pentru cercetările sociologice. Punându-se un accent deosebit nu pe sistem, ci pe cerința funcțională, la Merton se poate vorbi de o emancipare a analizei funcționale în raport cu cea structurală. Acest lucru trebuie privit în contextul de altfel perfect înțeles de Merton al rivalității teoriei sale, în funcție de nivelul actu-

¹⁴⁵ W. Isajiw, *Causation and Functionalism in Sociology*, ed. cit., p. 72

¹⁴⁶ W.R.K. Merton, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, ed. cit., p. 72

al de cunoștințe.

La Parsons, după cum s-a observat, cerința funcțională lua aspectul extrem de abstract și general al celor patru tipuri de cerințe funcționale posibile, cu valoare de imperative, singurele de altfel identificate și relativ explicate în cadrul sistemului său.

La Merton, în consonanță cu orientarea de ansamblu a analizei structural-funcționaliste, reconsiderarea conceptului de funcție are loc pe calea ridicării treptate de la particular la general: fiecare element îndeplinește mai întâi un rol pentru o anumită unitate concretă, restrânsă, după care, prin intermediul ei, intră, din aproape în aproape, în relații de dependență funcțională cu sisteme din ce în ce mai largi, mai generale. Această deschidere spre experiență, spre empiric, obținută prin lăsarea parțial nedeterminată teoretic a cerinței funcționale și a unității, îl ferește pe Merton de dogmatismul și schematismul opac la noile descoperiri, în care este prinsă în mare măsură teoria parsonsiană.

6) *Mecanismele prin care funcțiile sunt realizate.* Sunt evidențiate de Merton prin sistemul de roluri, ierarhizarea valorilor, ceremonii etc. Pentru fiecare funcție trebuie făcut un inventar al mecanismelor existente care concură la realizarea ei.

7) *Echivalente sau substitute funcționale.* Pe lângă mecanismele existente trebuie să se ia în considerație și cele posibile, echivalente sub aspect funcțional. Deseori în analiză, echivalentele funcționale pot ilustra noi aspecte ale faptului social, noi fațete, contribuind la o înțelegere a sa mai suplă și mai largă în același timp.

8) *Contextul structural (sau subordonare structurală).* Și aici Merton, spre deosebire de Parsons, schimbă radical optica. Dacă la Parsons *structura* aparținea unui sistem definit mai întâi teoretic, care cerea apoi de fiecare dată descoperirea sa în realitatea concretă, ignorându-se faptul dacă este sau nu posibilă realizarea unei asemenea corespondențe, la Merton *structura* se manifestă într-o manieră mai puțin explicată teoretic și mai mult deschisă determinării empirice. Ea apare sub forma unui „context structural”. Este evident că un fenomen intră în relație cu alte fenomene în cadrul unei structuri mai generale, mai complexe. Structura de ansamblu a sistemului, însă, după Merton, scapă deocamdată unei teoretizări exacte. În aceste condiții, se pot realiza analize parțiale ale structurii sistemului social care, cu timpul, prin rafinare și abstractizare, ar putea concura la redarea în plan teoretic a imaginii structurale de ansamblu a sistemului social. Structura în acest caz nu mai este supusă restricțiilor și schemelor derivate dintr-o teorie totală, ci este infinit deschisă variațiilor determinări concrete.

Funcția este definită deci pe baza unei anumite exigențe funcționale

ce vine, pe de o parte, din exteriorul sistemului (cadrul de referință ales), iar, pe de alta, din interiorul său, prin intermediul „contextului structural”. Cerința funcțională însă nu mai apare aici ca o traducere în limbajul funcționalității a unui imperativ ce se impune din partea unui sistem general orientat în sens autoreglatoriu, ci ea este susținută de cadrul structural concret în raport cu care funcția se manifestă. Unei cerințe funcționale îi poate corespunde o multitudine de elemente capabile să o satisfacă, numite de Merton, așa cum am arătat mai sus, „echivalente funcționale”. Un element însă nu corespunde numai unei cerințe externe, ci el este integrat și într-un anumit context structural. Aici se manifestă față de el și așa-numita „constrângere structurală”. Deci, în mulțimea elementelor potențial destinate a fi echivalente funcționale, nu toate sunt adecvate contextului structural. De aceea, intervine selecția. Un element, pentru a putea substitui un altul, trebuie să satisfacă atât cerința funcțională exterioară, dar să corespundă în același timp și „constrângerii structurale”. Determinarea contextului structural prezintă o importanță deosebită, mai ales când se are în vedere echivalența funcțională. Două elemente pot fi echivalente funcțional, dar, cu toate acestea, pot să nu fie și intersanjabile datorită constrângerii venite din partea contextului structural. După aprecierea lui Merton, ignorarea restricțiilor structurale este sursa diverselor utopii. Ea se fundează pe presupuziția complet falsă că eliminarea sau înlocuirea unui element lasă intactă structura din care acesta face parte.

9) *Dinamica socială.* Analiza funcțională nu trebuie să neglijeze procesele transformatoare, schimbarea structurală. Introducerea conceptului de disfuncție oferă o bază solidă explicării dinamicii sociale. Contradicția socială din sistemul lui Marx este în mare măsură echivalentă cu această disfuncție. Acumularea de disfuncții duce treptat la dezechilibru social și de aici cerința imperioasă a unui nou echilibru.

Când analizează comportamentul deviant (adică acel comportament neconform cu normele sistemului, deci disfuncțional în raport cu acesta), Merton distinge două categorii: comportamente deviante în sens absolut și comportamente deviante care nu au sens transformator, revoluționar. În raport cu un sistem oarecare existent și comportamentele novatoare, revoluționare, apar ca disfuncționale, deviante și tratate ca atare.

Paradigma analizei sale funcționale fiind destinată mai mult teoriilor de rază medie, deschide o perspectivă abstractă explicării dinamicii sociale generale. Ea este eficace mai mult pentru sistemele particulare și mai puțin pentru sistemul social global. Refuzând proiectul unei teorii a societății globale, dinamica la nivelul orânduirii sociale, a structurii sistemului social total, rămâne și ea doar o simplă promisiune, nerealizată, cel puțin deocam-

dată.

10) *Problema validității analizei funcționale*. Deși Merton o consideră ca deosebit de importantă, nu reușește să formuleze tipul de probe și criterii precise care ar putea valida discursurile funcționaliste.

11) *Problema implicațiilor ideologice ale analizei funcționale*. Merton pune ca ultimă caracteristică a paradigmei sale o problemă majoră: cum putem determina implicațiile ideologice care se strecoară în demersul cognitiv al omului de știință, când acesta utilizează, în explicațiile faptelor sociale, analiza funcțională. Adesea s-a reproșat analizei funcționale că implică, prin înșeși premisele sale, o orientare conservatoare și chiar reacționară. Și, realmente, în măsura în care s-a pus accentul pe funcție îndreptată numai în sensul automenținerii, conservării și integrării, analiza funcțională a avut puternice asemenea implicații. Dimpotrivă, o bună parte din proiectele teoretice funcționaliste, prin deschiderea operată către rigurozitate științifică, către o analiză cât mai obiectivă și mai exactă a faptelor sociale, conțin elemente de natură a genera o perspectivă transformatoare, revoluționară. Structurile psihosociale, spre exemplu, nu au o valoare „în sine”, fiind deci necesare, reale, numai în măsura în care îndeplinesc o anumită funcție într-un anumit context. Încetând de a mai fi necesare, în momentul în care nu mai dețin o asemenea funcție. Prin aceasta este introdusă istoricitatea, mobilitatea proceselor și formelor sociale de organizare. Mai ales, în măsura în care se pune accentul pe disfuncție, pe contradicții, analiza funcțională poate primi o puternică tentă novatoare.

Merton consideră însă că, în esență, analiza funcțională nu implică, prin ea însăși, nici o ideologie conservatoare, nici una revoluționară. Ea este neutră față de principalele sisteme ideologice, nepresupunând în mod necesar, pentru asigurarea gradului sporit de obiectivitate, un angajament ideologic determinat¹⁴⁷.

Modul specific de conturare a conceptului de funcție socială în diferite sisteme structural-funcționaliste deschide posibilitatea unei alternative teoretice în jurul căreia se poate desfășura analiza fenomenelor sociale. O primă direcție a alternativei pornește de la descrierea funcției sociale ca relație de dependență a elementelor structurii sistemului, orientat în sensul continuității, autoconservării ei. În acest caz, analiza se va plasa la nivelul unui „funcționalism de supraviețuire a societății” (societal survival functionalism) cum îl apreciază M.H. Lessnoff¹⁴⁸. Imaginea societății realizată de Parsons se înscrie, în mare măsură, pe linia acestui tip de explicație

¹⁴⁷ Ibidem, p. 105

¹⁴⁸ M.H. Lessnoff, *Functionalism and Explanation in Social Sciences*, ed. cit.

funcțională. Conceptul de funcție socială este explicabil aici în contextul unei analize rigide care acceptă doar accidental aspecte ale neintegrării și disfuncționalității, în final analiza fiind subordonată postulatului de supraviețuire a societății. Definiția lui este astfel implicată în însuși punctul de pornire, apare ca un dat.

În cel de al doilea sens al alternativei, funcția socială e caracterizată doar prin relații de strictă dependență între diferitele fenomene particulare, evidențiindu-se ideea covariației, fără a se lua în seamă, de data aceasta, scopul legat de continuitatea și autoconservarea structurală. Această accepție a funcției sociale conturează tipul de analiză numit „funcționalism relațional instituțional”. În perspectiva analizei mertoniene, conceptul de funcție își găsește locul aici, definind relații multiple și variate ca intensitate, ce se pot stabili între fenomenele sociale și umane în diferite situații concrete.

Ținând seama de rezultatele obținute în ultimul timp pe baza acestor tipuri de funcționalism, tot mai mulți teoreticieni conchid în favoarea celui din urmă, întrucât poate pune în evidență mecanismul dinamic de funcționare a sferelor vieții sociale.

Cu excepția unor înrudiri, mai mult formale, ce apar între Parsons și Merton, pe linia idealului unei teorii științifice asupra vieții sociale, între cele două sisteme teoretice structural-funcționaliste se remarcă o deosebire esențială din punctul de vedere al strategiei de cercetare. Aceasta are importante consecințe asupra sensului și orientării analizei funcționale. Parsons pornește de la societate ca de la un ansamblu armonios, structurat și, analitic, deduce de aici componentele sale principale și mecanismul lor de funcționare. Merton, dimpotrivă, apreciind că nu suntem în faza de a vorbi despre societate ca întreg în condițiile în care cunoaștem prea puțin despre organizarea și funcționarea vieții sociale în întregime, propune un tip de analiză, tot provizorie, care să pornească însă nu de „sus în jos”, de la ansamblu la element, ci invers, „de jos în sus”, de la parte la întreg. Este vorba la Merton de o inversare chiar a principiului funcționalismului clasic, prin luarea în considerație și a consecințelor funcționale ale elementelor asupra construirii structurii sistemului social total. Aceasta dă posibilitatea unei independențe relative a părților, a analizei acestora prin prisma autonomiei lor temporare.

Critica funcționalismului clasic realizată de Merton nu este numai o critică a unui model teoretic structural-funcționalist de tip parsonsonian, ci o respingere, o contestare de principiu a unei metode generale care vrea să determine explicativ fenomenele pornind de la o teorie constituită în condiții nemature. Când analizăm un fenomen social, ne spune Merton, el solicită raportarea imediată la exigențele funcționale empiric determinabile pentru

respectivul caz. Acestea, la nivelul actual de dezvoltare a teoriei, pot să nu-și găsească încă o rezonanță adecvată în plan teoretic.

Apreciindu-și sistemul structural-funcționalist ca un instrument teoretic posibil în condițiile cunoașterii actuale, Parsons îl socotește o fază intermediară către constituirea unei teorii dinamice ideale a societății. Accentul pus de Merton pe teorii de „rază medie” este tot o strategie conjuncturală. Concluzia care se degajă din sistemul lui constă în faptul că rezultate satisfăcătoare în planul teoriei generale pot fi obținute numai după o acumulare serioasă de cunoștințe în ceea ce privește organizarea și funcționarea diferitelor formațiuni particulare componente ale vieții sociale. Paradigma analizei funcționale sugerată de Merton, după cum el însuși recunoaște, este și ea un ansamblu teoretico-metodologic strategic conjunctural, incomplet și aproximativ. Desigur, pe măsura acumulării de noi date se va putea reveni, la un nivel superior, asupra explicațiilor parțiale, incomplete, obținute în momentul de față cu instrumentele provizorii de care știința dispune. Se va putea constitui eventual un ansamblu teoretico-metodologic de analiză socială mult mai vast, mai suplu și mai fin decât cele propuse. Din acest punct de vedere, Merton are o orientare științifică mult mai modernă decât Parsons. Dacă Parsons are ambiția ca, analitic, să creeze un sistem teoretico-metodologic necesar și valabil tuturor analizelor concrete, Merton, mult mai realist, consideră instrumentele teoretico-metodologice pe care le putem construi în prezent afectate de stadiul cunoștințelor noastre actuale.

Din punct de vedere epistemologic este interesant aici cum nivelul de dezvoltare a cunoașterii într-un anumit domeniu determină proiecte specifice, particulare, de organizare teoretică și metodologică, ba, mai mult, cum acest lucru apare conștientizat diferit la diverși teoreticieni.

GRUPUL CA INSTRUMENT DE RECONSTRUCȚIE UMANĂ

I. „Training-Group”-ul („T-group”-ul), model valoric al relațiilor interpersonale

Carl Rogers afirmă că descoperirile teoretice și tehnice legate de utilizarea grupului sunt echivalente ca importanță cu descoperirea energiei nucleare. Desigur că, în această formulare este combinată de fapt o constatare cu o speranță. Constatarea se referă la popularitatea extraordinară pe care grupul a dobândit-o în ultimele decenii în toate acțiunile de tip psihologic și sociologic.

În lucrarea *Models of Groups Therapy and Sensitivity Training*, John B.P. Shaffer și M. David Galinsky¹⁴⁹ analizează mai multe tipuri de tehnici de grup care au depășit proporțiile unui simplu proiect, devenind modele practice ale unor adevărate școli. Gama de utilizare a grupului este foarte largă. Ea începe cu folosirea grupului ca mijloc al terapiei și dezvoltării personale și termină cu utilizarea acestuia ca agent semnificativ al schimbărilor sociale și culturale.

Interesul pentru grup ca mijloc de schimbare individuală și socială își are sursa în două idei fundamentale: grupul conceput în calitate de cadru determinant al comportamentului individual și grupul ca realitate primară a existenței umane. În primul rând, este vorba de ideea dezvoltată pe larg de Kurt Lewin în teoria sa asupra dinamicii grupului. Aici se subliniază faptul că, în principal, comportamentul individual este, într-o foarte mare măsură, funcție nu atât de variabile personale, individuale, cât de cele de grup. Normele, cultura grupului din care fiecare persoană face parte reprezintă forțe deosebit de active în constituirea comportamentului individual. De aici o concluzie imediată. Schimbarea comportamentului presupune schimbarea la nivelul grupului. Ideea a început să fie folosită în diferite forme. Pentru ilustrare vom da ca exemplu un caz analizat în cercetările lui Kurt Lewin. În timpul celui de al doilea război mondial, datorită dificultăților de aprovizionare

* Elena Zamfir, „Cultura relațiilor interpersonale”, Ed. Politică, București, 1982, p. 119-162

¹⁴⁹ John B.P. Shaffer, M. David Galinsky, *Models of Groups Therapy and Sensitivity Training*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1974, p. 1-19

nare, unele produse alimentare naturale au fost înlocuite cu produse artificiale. Această înlocuire însă s-a dovedit a fi foarte dificilă. Gospodinele manifestau un surprinzător de mare grad de rezistență față de utilizarea noilor produse. Psihologii au fost solicitați să determine cauzele unei asemenea rezistențe și să găsească soluții de depășire a ei. Analiza a dus la o concluzie neobișnuită: rezistențele nu proveneau dintr-o estimare rațională a situației – calitatea noilor produse –, ci dintr-o serie de norme culturale. Cultura culinară a comunității era legată de preferința pentru produsele naturale, de unde puternica reacție negativă față de înlocuirea lor cu produse artificiale. Sursa rezistenței nu era deci în individ, ci în normele culturale prezente în mentalitatea și obișnuința colectivității. Așa se explică de ce încercările de schimbare a atitudinii față de noile produse care aveau ca obiectiv individul luat izolat dădeau rezultate slabe. Trebuia acționat deci în mod direct asupra normelor sociale și culturale de grup. K. Lewin extrage din această estimare teoretică importante concluzii practice. Obiectul schimbării trebuie să-l constituie grupul, iar nu individul, schimbarea individuală fiind o rezultantă firească a primeia. El elaborează o amplă tehnologie a schimbării de grup.

Se impune aici o observație pentru înțelegerea noilor orientări. De regulă, fiecare individ aparține unei multitudini de grupuri „naturale”, cu granițe mai ușor sau mai dificil de definit. Normele social-culturale reale ale colectivității din care individul face parte, prin caracterul lor difuz, sunt greu de schimbat. Ideea nouă a lui Kurt Lewin a fost aceea de a utiliza un substitut artificial al colectivității reale: *grupul de laborator*. Astfel, în condiții artificiale, se constituie un grup și se acționează asupra lui. În acest context, reluând cazul de mai sus, se ajunge la următoarea concluzie: inițial, grupul de gospodine are la bază normele social-culturale ale comunității din care gospodinele fac parte. Interacțiunea concretă susține aceste norme acordându-le o forță deosebită în formarea atitudinii și comportamentului individual. Grupul creat însă, în condiții de laborator, artificial, este mai ușor de schimbat. Printr-o tehnică anume constituită, se conștientizează normele sale naturale; este scos în evidență caracterul lor nerealist în noile condiții precum și necesitatea înlocuirii. Se demonstrează că atitudinea negativă față de produsele artificiale reprezintă o prejudecată lipsită de temei. Sunt constituite noi norme colective printr-o tehnică de decizie de grup. Experimentul a confirmat ipotezele teoretice de la care s-a plecat. Utilizarea schimbărilor în grup ca instrument al schimbărilor individuale s-a dovedit a fi mult mai eficientă decât altele. Grupul conține forțe psihosociale extrem de puternice care modelează comportamentul individual: modul de a gândi și simți comun al membrilor săi este de natură a oferi un suport social acțiunilor. Tehnica a fost extinsă rapid la toate situațiile în care se puneau probleme

ma schimbării comportamentului individual, inclusiv renunțarea la obiceiuri nocive ca: fumatul, alcoolul, utilizarea drogurilor etc.

Grupul artificial, odată constituit, devine un grup posibil, care funcționează real, cu o influență mai puternică decât cea a grupurilor naturale. Uneori, chiar după încetarea existenței sale, el continuă să funcționeze ca un important cadru de referință cu o putere semnificativă în modelarea comportamentului. Societatea difuză, largă, este înlocuită deci cu o microsocietate care poate fi supusă unei influențe și unui control direct, eficient. Relația dintre agentul de schimbare individual (fie el psihiatru, psiholog sau sociolog) și obiectul schimbării (persoană individuală) este substituită cu grupul ca obiect al schimbării sociale și cadru al celei individuale¹⁵⁰.

Cea de a doua idee constă în *reconsiderarea specificului existenței umane*. Concepțiile tradiționale despre om tindeau a reduce existența acestuia la aspectele strict individuale. Această reducere poate fi interpretată acum drept un reflex teoretic al unui context social și cultural specific societății capitaliste timpurii. Dimpotrivă, societatea modernă tinde să impună reconsiderarea socialului în ansamblul existenței umane. Creșterea interacțiunilor sociale, atât în cadrul colectivității cât și în cadrul activității specifice de muncă, pune dramatic problema cooperării, a comunicării, a acțiunii „împreună”. Ultimele decenii au impus o revedere critică a competenței interpersonale ca o componentă importantă a competenței profesionale și sociale. Izolarea, competiția, însingurarea produsă de societatea dezvoltată tehnologic și de marile aglomerări urbane au impus, ca o contrareacție, interesul pentru viața socială a omului.

În limbajul lui Marx găsim această idee materializată în sublinierea necesității de celălalt om. Relația directă socială apare ca având funcții esențiale în dinamica vieții personale. Ea poate juca aici un rol fundamental pozitiv sau negativ. Fiecare trebuie să-și dezvolte capacitățile sale în vederea realizării unui contact favorabil cu ceilalți, să-și dobândească o experiență competentă uman în relațiile interpersonale. Realitatea socială s-a dovedit a fi o sursă esențială a experienței și afirmării umane. În acest context ideea de grup s-a impus ca extrem de productivă. Imposibilitatea de a schimba profilul relațiilor sociale naturale a dus la ideea de a crea un mediu social artificial – *grupul* –, care coexistă cu cele spontane, naturale. Astfel, psihologul, lucrătorul social pot să producă în mod controlat un micromediu social similar celui natural, care să ofere participanților o anumită experiență de via-

¹⁵⁰ Vezi în acest sens și Cătălin Mamali, *Balanța motivațională și coevoluția*, cap. IV, *Bazele motivaționale*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981

ată. profund satisfăcătoare. Aceasta este totodată și o sursă de învățare socială.

Descoperirea care se va difuza apoi cu o repeziciune și într-o măsură cu totul neașteptată, stimulând rapid noi cercetări și tehnici va fi însă cea care la ora actuală este cunoscută sub denumirea de „T-group”¹⁵¹

„T-group”-ul nu este numai o teorie propriu-zisă, ci mai mult o *metodologie* sau mai bine spus o *tehnologie*. El s-a constituit în prelungirea directă a teoriei lui Kurt Lewin asupra grupului și prin spectaculoasa sa dezvoltare a influențat și alte experiențe similare. În prezent, tehnica grupului este utilizată cu o mulțime de scopuri, într-o gamă largă de variante tehnice, pe care le putem împărți, în funcție de obiectivele lor generale, în două mari categorii: a) tehnici de grup orientate spre realizarea unei învățări sociale, a dezvoltării capacităților individuale de cunoaștere de sine și a celui alt în procesul interacțiunii sociale. Este cazul „T-group”-ului, al „Tavistock-Group”-ului, dezvoltat în Anglia, al „Theme-Centred-Group”-ului (al grupului centrat tematic); b) tehnici de grup orientate spre terapie sau dezvoltare personală. Acestea își pun ca obiectiv fie terapia unor psihopatologii individuale, fie stimularea forțelor interne de autodezvoltare, creștere personală. Este cazul *grupului de tip psihanalitic*, al celor fondate pe *psihologia gestaltistă*, a grupului care s-a dezvoltat în prelungirea directă a psihologiei umaniste – *grupul de întâlnire* („Encounter Group”). Între aceste două tipuri de orientări există numeroase interferențe reciproce și, în ultimul timp, se pare chiar puternice tendințe de convergență.

Descoperirea potențelor de utilizare a grupului în diferite scopuri merge de la recuperarea bolnavilor mentali până la eliberarea persoanei de tot felul de inhibiții și constrângeri nenaturale, internalizate în vederea declanșării resurselor interne: de la învățarea despre sine și despre ceilalți până la o modalitate de petrecere a timpului liber de natură a oferi emoții și trăiri puternice, autentice, „interesante”. Aceasta a reprezentat o parte a unui vast proces de schimbare psihologică, socială și culturală. Interesul este cu atât mai mare cu cât suntem în fața unora dintre primele „invenții” tehnologice de natură social-psihologică iar nu fizică, chimică sau biologică. Căci grupul reprezintă aici o „tehnologie de acțiune”, o posibilitate care poate fi umplută cu finalități din cele mai diferite. Utilizarea sa presupune o serie de cunoștințe specializate, fiind ea însăși obiectul unei continue perfecționări.

Ca aproape orice descoperire și aceasta a fost mai degrabă rodul

¹⁵¹ Destul de greu de găsit un corespondent în traducere care să fie complet adecvat: deseori s-a tradus prin grup de învățare, de creștere sau dezvoltare, unde „T” vine de la „training”, sau grupul de educație a sensibilității – „Sensitivity-Training”.

unei întâmplări, dar al unei *întâmplări pregătite*, făcute din ce în ce mai probabilă de multiple și succesive acumulări. Tehnicile de grup sunt desigur foarte vechi. Oamenii dintotdeauna le-au utilizat în mod spontan. Chiar specialiștii recurgeau în anumite situații la posibilități variate pe care grupul le oferea. Cu toate acestea inventarea tehnologiilor de grup a însemnat un *eveniment* care a introdus o modificare fundamentală, atât în viziunea teoretică, cât și în tehnicile practice de acțiune. În acest sens, descoperirea „T-group”-ului poate fi localizată în timp și spațiu. Condițiile științifice ale acestei apariții au fost următoarele: Kurt Lewin elaborase principiile unei noi teorii științifice – dinamica grupului. Noua disciplină se află în faza ei de dezvoltare rapidă generând multe speranțe, atrăgând atenția publicului și interesul specialiștilor. Din punct de vedere practic, dezvoltarea economică și socială din anii '30, care continuase în S.U.A. și în timpul războiului, puneau probleme noi în ceea ce privește organizarea și conducerea marilor sisteme industrial-administrative; creșterea rapidă a complexității acestora ridica dificultăți nu numai tehnice, dar și social-psihologice. Acestea din urmă se refereau la relațiile dintre oameni în procesul cooperării, al deciziilor comune, al interacțiunii și comunicării interpersonale, al participării la viața socială în general. În acest climat s-a produs descoperirea legată de rolul și funcția grupului. Ca multe dintre invențiile tehnice și aceasta a fost nu o simplă *aplicare* a științei, ci o descoperire practică, dar făcută posibilă prin contribuția oamenilor de știință sensibilizați la problemele umane. Aceștia au avut posibilitatea să o înregistreze (probabil de multe ori fusese aplicată în trecut, dar nu a existat nici subiectul care să o rețină, să o consemneze și nici interesul practic) și apoi să o modeleze și amplifice sub forma unei ample tehnologii de acțiune practică. A existat totodată și mediul social-cultural care a stimulat rapida ei utilizare. După o perioadă de dezvoltare mai puțin spectaculoasă, de aproximativ 15 ani, în anii '60, noua tehnologie s-a difuzat rapid, scăpând chiar de sub controlul specialiștilor, tinzând a deveni o „modă”. Descoperirea a stârnit speranțe nemăsurate, atrăgând pe lângă specialiștii psihologi și sociologi și mediile manageriale etc.

2. Idei și principii metodologice ale „T-group”-ului

Invenția din 1946 a tehnologiilor de grup a luat aspectul celebrului „T-grup”, sau într-o formă apropiată a *grupului de învățare și educare a sensibilității*. Amintirea contextului în care aceasta s-a petrecut este semnificativă. În 1946, la Connecticut, centrul de cercetare pentru dinamica grupurilor de la M.I.T., a fost invitat un grup de specialiști să ajute, pe baza cunoștințelor specializate, liderii locali la implementarea unor noi legi legate

de eliminarea practicilor discriminatorii din angajarea în muncă, la realizarea unor proiecte ale comunității. Ca specialiști au participat Kenneth, Benne și Leland P. Bradford preocupați de problemele educației adultului, precum și psihologi sociali specialiști în dinamica de grup, K. Lewin și Roland Lippitt. Acești specialiști aveau sarcina să analizeze procesele psihosociale caracteristice desfășurării conferinței liderilor politici și să sugereze modalități de perfecționare a lor în vederea creșterii performanței și eficienței acțiunilor. Analiza științifică a proceselor de grup din timpul conferinței urma să se desfășoare în mod paralel și independent de conferință. Ca atare, după terminarea lucrărilor conferinței, zilnic, specialiștii se adunau împreună cu responsabilii programului pentru a discuta observațiile făcute din punctul lor de vedere. Întâmplător, câțiva participanți la conferință au cerut permisiunea să asiste și ei la discuțiile specialiștilor. Aceasta a creat o situație cu totul nouă: analiza observațiilor făcute asupra comportamentului indivizilor în grup în prezența membrilor acestui grup. Surprinzător a fost faptul că între specialiști și participanți au avut loc intense discuții asupra semnificațiilor comportamentului din timpul conferinței, considerate de ambele părți ca folositoare și interesante. Așa s-a născut ideea unui nou tip de tehnică de învățare despre procesele de grup nu pe baze teoretice, ci prin intermediul observării directe a propriului comportament și a discuțiilor asupra lui purtate între specialiști și nespecialiști. Principiul său fundamental constă în realizarea unor grupuri care să organizeze, pe de o parte, o activitate comună de grup, iar pe de altă parte să analizeze această activitate încercând să înțeleagă cât mai bine mecanismele comportamentului, impactul lui asupra celorlalți, reacțiile reciproce dintre indivizi și semnificațiile lor profunde. De aceea, în anul următor, în 1947, la Bethel, aceiași teoreticieni s-au întâlnit pentru a discuta în mod special modalitatea de punere la punct a noii tehnologii de grup. Receptivitatea a fost atât de mare, încât noua tehnică s-a difuzat rapid într-o mulțime de localități. La Washington D.C. a luat ființă Laboratorul Național de Instruire (N.T.L.) a cărui sarcină principală a fost considerată aceea de a da un cadru organizatoric utilizării noii tehnologii, de a organiza „T-group”-uri și a-i instrui pe conducătorii acestora.

După cum s-a constituit în formele sale concrete, menirea generală a „T-group”-ului este aceea de a-i învăța pe oameni să devină mai eficienți în relațiile lor de colaborare, de a dezvolta atitudini mai favorabile comunicării, relații sociale interpersonale mai suple, mai puțin conflictuale. Acest lucru devenea necesar în condițiile revoluției organizaționale a societății moderne unde cooperarea, mai ales în procesele de producție, devenea vitală. Structurile birocratice clasice se dovedeau tot mai ineficiente în organizarea unei cooperări pozitive, fapt agravat de lipsa unei culturi (norme, reguli,

principii) în privința colaborării și comunicării cu sens. Cunoștințele oamenilor despre ei înșiși și ceilalți în procesul interacțiunii sunt în societatea modernă intolerabil de precare. O nouă competență a cooperării era necesar să se constituie. E drept că „posibilitățile de cunoaștere a celuilalt pune multe limite. Încă anticii vedeau dificil a se transpune o ființă în alta. *A pune sub semnul îndoielii orice apreciere a celuilalt* (subl. ns.) devine în înțelegerea chineză antică însuși modul de a exista și a cunoaște. Nenumărate paradoxuri, butade vin să sugereze relativitatea cunoașterii și limitele pătrunderii specificului uman. Fiecare ființă este un univers care nu pare ușor de pătruns”¹⁵². Pentru a cunoaște pe celălalt trebuie să existe un mobil interior profund, o motivație serioasă. Orice scop bine motivat conduce la un nou pas pe calea cunoașterii. Experiența de grup vine să adâncească și să întărească această idee.

Inițial, „T-group”-urile au fost imaginate pentru a servi formării cadrelor manageriale din marile organizații. Ulterior, ele au fost extinse la instruirea tuturor celor care în activitatea lor intră în relații intense cu ceilalți oameni – profesori, educatori, medici, psihiatri, activiști sociali etc. Popularitatea mare a „T-group”-urilor se datorează faptului că el nu presupune doar *mai multe cunoștințe*, ci o *schimbare fundamentală în stilul relațiilor interpersonale*. Modul „natural” în care oamenii interacționează are o eficiență redusă nu numai datorită puținelor cunoștințe utilizate, dar și unor metode „vicioase” care blochează înțelegerea reciprocă, micșorând șansele cooperării. Este nevoie deci nu numai de cunoștințe teoretice, ci în special de noi modele culturale de interacțiune care să fundeze o nouă cultură a cooperării și competenței interpersonale. Aceasta este marea promisiune pe care a făcut-o de la început „T-group”-ul, de a modifica și renova stilul relațiilor dintre oameni.

Dacă „pattern”-urile naturale ale interacțiunii provin din multe prejudecăți, convenții elaborate în cursul vieții de zi cu zi și susținute de o slabă cunoaștere de sine, de ceilalți și a dinamicilor de grup, noile modele sunt considerate de autorii „T-group”-ului ca fiind rezultatul imediat al cunoașterii. Analizându-te pe tine, cunoscând pe ceilalți, înțelegând mai bine mecanismele și legile interacțiunii de grup, noi norme și valori apar în mod firesc, natural. Noua cultură de grup este deci expresia normativă și valorică a cunoașterii de sine, a științei. Ea este generată în mod direct, spontan din însăși această cunoaștere. Am insistat asupra acestui aspect deoarece el este fundamental pentru înțelegerea particularităților acesteia. Accentul cade nu pe însușirea unor scheme teoretice, pe asimilarea științei

¹⁵² Paul Anghel. *O clipă în China*. Editura Sport-Turism, București, 1978, p. 167

în modalitatea ei clasică, ci pe învățarea directă din observarea proceselor reale ale interacțiunii de grup.

Spre exemplu, „T-group”-ul standard este compus din 10-15 persoane, plus unul sau doi specialiști. Activitatea sa se întinde pe o perioadă de 10-14 zile, într-un loc izolat. Deși pe parcursul acestei perioade există și o serie de activități teoretice care-i familiarizează pe participanți cu limbajul științei comportamentului, ponderea acestora este însă redusă. Accentul cade pe organizarea efectivă a participanților în grup, cu o structură de sine stătătoare, pe dezvoltarea unor acțiuni comune de grup și în mod special pe analiza împreună a proceselor și dinamicilor de grup necesare. Cu un minimum de instructaj științific se consideră că este posibilă declanșarea unei profunde cunoașteri de sine și a celorlalți în procesul direct al interacțiunii, suficient de amplă pentru cerințele și nevoile practicii. Nu transmiterea de cunoștințe este scopul „T-group”-ului, ci dezvoltarea capacităților de observație și a abilităților de înțelegere umană. A învăța cum să înveți devine un obiectiv major. După cum observa André Levy, această practică se bazează pe o ipoteză tacită: ceea ce se întâmplă într-un grup nu este strict individual, specific acelui grup, ci general, valabil în orice grup¹⁵³. Din această cauză orice grup concret oferă în activitatea sa un material bogat de reflecție, capabil a dezvălui atât natura și esența umană, în general, cât și specificarea relațiilor interpersonale. Într-o perioadă relativ scurtă membrii grupului pot dobândi o nouă viziune despre ei înșiși, despre ceilalți, își pot schimba comportamentul, punând astfel bazele unui grup cu o ridicată capacitate de interacțiune colectivă.

Cum se desfășoară efectiv o ședință de „T-group”? Sunt aduse 10-15 persoane care nu se cunosc dinainte. Se întâlnesc într-o sală unde conducătorul specialist le explică intențiile întregii acțiuni și principiile metodologice fundamentale. După o scurtă expunere, grupul este lăsat liber să se constituie spontan cu o structură proprie. Urmează apoi o fază esențială în întreaga metodologie: lipsa completă de structurare și de direcționare a activității de grup. Aceasta generează o situație de „vid social și psihologic”. Nimeni nu știe ce trebuie făcut. Nivelul de incertitudine și anxietate este foarte ridicat. Întregul grup e dominat mai mult de o stare de confuzie. Cei mai activi încearcă să umple acest gol sugerând o anumită structurare a situației, un mod de organizare, o „agendă de lucru” Cineva, de exemplu, poate propune și susține ideea alegerii unui conducător care să îndrume activitatea de grup. Un altul poate propune o modalitate de lucru pentru indivizi, teme

¹⁵³ André Levy, *Analyse critique du group d'évolution et ses développements*, în „Connexions”, nr. 1-2/1972

de discuție etc. Această situație de incertitudine inițială stimulează, cel puțin pe unii, să facă primii pași pe calea interacțiunii de grup, le solicită inițiativa, îl determină să acționeze într-un fel, fapt care oferă grupului un prim material de analiză. Anxietatea generală creează în același timp o ridicată sensibilitate la comportamentul celorlalți. În acest moment, conducătorul grupului poate propune ca obiectiv al activității comune analiza primelor acțiuni întreprinse: care a fost motivația lor, impactul asupra celorlalți, reacția acestora. Se poate întâmpla ca un membru al grupului să se fi manifestat foarte activ în susținerea propunerii sale, căutând să o impună celorlalți. Acest prim act poate constitui o substanță foarte bogată pentru autoanaliză și analiza celorlalți. Discuțiile continuă, încercându-se ca pe rând fiecare dintre membrii grupului să devină centru al analizei comune. Fiecare caută să contribuie la „înțelegerea a ceea ce se întâmplă”, lansând ipoteze în legătură cu motivația diferitelor comportamente și în mod special transferând și expunând efectul unui comportament sau altul asupra lui însuși (feed-back).

Principiile metodologice utilizate de regulă în cadrul „T-group”-ului sunt:

– *Izolarea culturală*. Pentru a se asigura succesul „T-group”-ului, fiecare persoană este scoasă din mediul ei natural de viață, asigurându-se astfel o receptivitate mai mare pentru schimbare. Izolarea culturală se realizează convergent pe mai multe căi. Desfășurarea activității „T-group”-ului într-o stațiune sau într-un loc izolat asigură „scoaterea” fizică a persoanei din mediul ei natural de viață. Aici grupul poate ieși din „țesătura problemelor curente de muncă și de familie. În cadrul grupului se stimulează eliminarea tuturor formelor de manifestare a poziției și statutului social al participanților (faptul că ei în general nu se cunosc reprezintă o condiție favorizantă). Ei sunt orientați a se raporta unul la celălalt ca simple persoane.

O asemenea izolare socială și culturală se consideră a avea printre altele, două efecte importante pentru succesul întregii acțiuni: 1) scoaterea participanților din mediul lor de viață caracterizat prin așteptări și întăriri particulare ale comportamentului și punerea lor în poziție de fi mult mai deschiși noilor „în-put”-uri informaționale și experienței; 2) noul mediu creat este de natură a ridica anxietatea și incertitudinea, mărinde astfel potențele de schimbare.¹⁵⁴

– *Centrarea pe aici și acum*¹⁵⁵. Eficiența învățării în „T-group” pro-

¹⁵⁴ John B.P. Shaffer, M. David Gallinsky, *op. cit.*, p. 193

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 200

vine din faptul că ea derivă din experiența imediată și utilizează pentru fixarea acestuia fondul afectiv-emoțional generat de ea. Participanții sunt orientați să se concentreze asupra proceselor prezente, a reacțiilor lor emoționale actuale, fiind descurajată ferm încercarea de „evadare” din prezent (ca de exemplu, aducerea în discuție a unor evenimente trecute din viața personală care ar putea să explice dinamica comportamentului prezent). Importanță este doar semnificația actuală a comportamentului. Prin această atitudine se obține utilizarea unui material de învățare, imediat semnificativ, cognitiv și emoțional, pentru toți membrii. Se transmite totodată și un mesaj filosofic general: omul trebuie să se elibereze de propriul său trecut, să-și judece comportamentul în contexte mereu actuale, putând astfel să-l modifice pe baza noii cunoașteri acumulate.

– „Dezghețarea” („Unfreezing”)¹⁵⁶. Termenul își are originea în teoria lui Kurt Lewin. În concepția acestuia, comportamentul individual este în mare măsură modelat de normele sociale cristalizate în cadrul diferitelor grupuri la care individul aparține. Atâta timp cât normele de grup rămân intacte, sunt susținute prin interacțiune socială, comportamentul individual nu poate fi schimbat. Schimbarea normelor de grup este calea schimbării individuale. În procesul acestei schimbări, K. Lewin desprinde trei faze principale: a) dezghețarea; grupul este ajutat să judece critic propriile sale norme, detașându-se astfel de ele; b) formularea de noi norme de grup; c) fixarea acestora ca modalități de acțiune efectivă a grupului prin utilizarea diverselor tehnici – decizia de grup etc.

În cursul vieții lor sociale oamenii își însușesc standarde și norme stereotipe de a se comporta și raporta la ceilalți, de a se gândi pe sine și pe alții. Acestea reprezintă însă o frână esențială pe calea înțelegerii reale și a elaborării unui comportament flexibil și înalt adecvat. Din această cauză, una dintre sarcinile de bază ale „T-group”-ului este reconsiderarea detașată, critică, a tuturor acestor stereotipuri. Acest fapt este facilitat atât de izolarea culturală, cât și de ambiguitatea mare a situațiilor de grup create inițial. Detașându-se de schemele lor de acțiune și de gândire, oamenii le pot evalua mai corect, se pot elibera de acțiunea lor, devenind capabili să-și elaboreze noi tipuri de valori pentru comportament.

– *Atitudine suportivă de grup*¹⁵⁷. O presuposiție esențială a „T-group”-ului se referă la faptul că învățarea, pentru a fi eficientă trebuie să se cristalizeze nu doar în noi norme individuale de gândire și comportare, ci totodată, în norme de grup. Una din funcțiile „T-group”-ului este să con-

¹⁵⁶ Ibidem. p. 200-201

¹⁵⁷ Ibidem. p. 201

vertească noile cunoștințe despre sine și ceilalți, noile tipuri de interacțiune, în norme funcționale ale grupului. Pentru aceasta însă forțele grupului trebuie să fie din plin mobilizate. Atmosfera de grup devine deci instrumentul esențial pentru fixarea de noi norme ale cunoștințelor dobândite și ale întăririi forței lor. Cheia succesului constă în asigurarea unei atmosfere care să stimuleze învățarea, analiza împreună, detașată, critică, a comportamentelor și a semnificațiilor lor. Pentru realizarea acestui obiectiv este nevoie de crearea unei atitudini de grup, înalt suportive pentru fiecare membru al său. Este vitală apariția sentimentului de acceptare reciprocă, de securitate a grupului, de atitudine pozitivă din partea celorlalți. Într-un astfel de climat de toleranță binevoitoare față de erorile care pot să apară, de încurajare a participanților în experimentarea relațiilor reciproce, devine posibilă detașarea fiecăruia de propriul său comportament, analiza obiectivă a acestuia. Instaurarea unui sentiment de solidaritate umană este de natură să faciliteze comunicarea deschisă, eliminând mecanismele de autoapărare. Este implicată aici o altă idee filosofică a „T-group”-ului formulată foarte clar de Cris Argyris. Dezvoltarea umană este posibilă doar în condițiile unei cunoașteri profunde: „Ființa umană este prin definiție incompletă. Ea nu accede la copleșire decât intrând efectiv în interacțiune cu ceilalți”¹⁵⁸. Cunoașterea autentică de sine și a celorlalți în actul fundamental al interacțiunii sociale este însă drastic limitată de mecanismele de autoapărare ale eului. Poziția defensivă pe care în mod spontan persoana tinde să o adopte, generează o cunoaștere denaturată a realității umane și sociale, reprezentând un suport esențial al tuturor stereotipurilor și prejudecăților. Eliminarea mecanismelor defensive este posibilă numai prin instalarea unei atmosfere de grup, suportive. Doar în acest cadru se poate ca fiecare să se detașeze de propriul său comportament anterior, transformându-l într-o sursă de învățare comună. O atmosferă de neîncredere, de polarizare în relațiile interpersonale, are, dimpotrivă, ca efect identificarea fiecăruia cu propriul comportament, anularea spiritului autocritic, exacerbarea celui critic. În consecință, se instaurează o „orbire” colectivă, conservatorism, capacități reduse de schimbare.

– *Deschidere, sinceritate* („Disclosure”) și *feed-back*¹⁵⁹. În relațiile naturale dintre oameni există rețineri fundamentale. În comunicarea reciprocă, în exprimarea intențiilor și motivațiilor profunde, în expresia sinceră și deschisă a reacțiilor unora față de ceilalți. Există de altfel în cultura oricărei comunități o cantitate apreciabilă de norme care îngăduiesc comunicarea liberă în numele politetii, pactului, decenței, formalului. Toate acestea însă re-

¹⁵⁸ Chris Argyris, *De l'avenir des seminaires de formation*, în „Connexions”, nr. 1-2/1972

¹⁵⁹ John B.P. Shaffer; M. David Galinsky, *op. cit.*, p. 201

prezintă o piedică în calea cunoașterii, izolând cognitiv oamenii unul de celălalt. „T-group”-ul promovează, dimpotrivă, o cu totul altă orientare. Fundamental pentru învățarea împreună este deschiderea și sinceritatea. Pentru a înțelege comportamentul real este nevoie ca analiza comună să aibă acces la rațiunile, motivațiile profunde, autentice ale persoanei. De asemenea, feed-back-ul, exprimarea deschisă a reacțiilor celorlalți față de propriul comportament este o componentă esențială a *învățării noi*. Materia primă a învățării o reprezintă comportamentele reciproce, însoțite de motivațiile lor și reacțiile subiective generate de ele. Dacă un membru al grupului, de exemplu, încearcă autoritar să-și impună punctul de vedere, el poate fi ajutat să înțeleagă semnificația acestui comportament prin feedback-ul primit de la ceilalți: exprimarea sentimentelor pe care ceilalți le au în situația în care sunt forțați să accepte un lucru ce nu corespunde integral cu propriile lor intenții. Deși feed-back-ul e un element esențial al învățării în grup, pentru a fi eficient el trebuie să fie onest, deschis și pozitiv uman. Un feed-back desfășurat într-o manieră ostilă, distructivă exprimă mai degrabă relații concurențiale și de putere decât de cooperare și acceptare reciprocă; el nu poate fi util învățării. Gordon Allport subliniază acest aspect când se referă la cercetările antropologiei culturale în această direcție: „Antropologii ne spun că în timp ce în unele culturi competiția individuală este aprigă, în altele este imposibil să se producă rivalitate în cadrul grupului. Individul identifică stima față de sine cu stima față de grup”¹⁶⁰.

Și în acest principiu metodologic este implicată o idee filosofică mai generală. Dezvoltarea umană nu poate avea loc decât pe baza unei active cunoașteri sociale. Ea este opusă oricărei închistări și rigidități. Grupul este conceput ca o totalitate deschisă, orientată spre adaptare flexibilă la noile situații pe baza înțelegerii corecte a acestora e necesar să se caracterizeze printr-o nouă cultură.

Cultura relațiilor interpersonale generată de societatea tradițională exprima o anumită stare structurală a relațiilor umane: concurență, opoziție antagonistă de interese. Menținerea coeziunii sociale nu putea avea loc în aceste condiții decât prin cultivarea unei anumite izolări între oameni, controlul strict al comunicațiilor umane, dezvoltarea de mijloace defensive. O deschidere prea mare în raporturile cu celălalt putea deveni în acest caz periculoasă pentru propria persoană. Consecința negativă neintenționată a acestei strategii era însă riscul sufocării prin izolare, suprimarea forțelor sociale stimulative pentru dezvoltarea, blocarea feed-back-ului. Filosofia pe care se bazează „T-group”-ul presupune în mod justificat faptul că orice

¹⁶⁰ Gordon Allport, *Structura personalității umane*, op. cit., p. 128

comunicare deschisă, sinceră în relațiile interpersonale, exprimarea onestă a propriilor sentimente, reprezintă o precondiție fundamentală a dezvoltării personale și a unor relații de cooperare eficiente și constructive. Pentru realizarea acestor obiective, o nouă cultură bazată pe principiile amintite e necesară. În fapt, „T-group”-ul promovează o asemenea cultură, diferită de cultura „naturală” a mediului social occidental actual. Construind un grup izolat de structurile sociale și culturale reale și punându-i ca scop înțelegerea naturii elementare a relațiilor interpersonale, formularea normelor care promovează atât dezvoltarea personală cât și un mediu uman pozitiv, acesta ajunge aproape în mod spontan, nedirijat, spre cristalizarea și acceptarea noului tip de cultură.

Dificultatea apare însă în estimarea *transferabilității* acestui tip de cultură în relațiile interpersonale reale din cadrul societății. Ideologia sa presupune o armonie desăvârșită între oameni și cadrul social, între persoane. Doar în această situație cultura produsă în condiții de laborator ar fi transferabilă în relațiile sociale reale. Ceea ce se poate imputa acestei orientări este tocmai ignorarea acestei condiții. De altfel, prin excelență, întreaga concepție a „T-group”-ului are o viziune abstractă asupra omului și a relațiilor interpersonale. Obiecția nu este de natură să anuleze interesul principiilor de bază de la care se pornește, principii care conduc la reluarea unei dispute mai vechi asupra naturii umane: există o natură umană generică, nu a-socială ci socială, dar care transcende configurațiile particulare ale societății concret istorice? La această întrebare filosofia „T-group”-ului, arareori explicitată, dar prezentă în subtextul declarațiilor teoretice și al practicilor adoptate, dă un răspuns similar din multe puncte de vedere cu cel schițat de Marx în operele sale de tinerețe. Există o natură umană generică, universal definibilă doar în contextul relațiilor sociale. Aceasta, cu logica ei specifică, reprezintă mereu o sursă de determinism în comportamentul concret; ea se poate opune structurilor sociale temporare. Marx căuta originea alienării tocmai în acest decalaj dintre cerințele fundamentale ale naturii umane generice și anumite principii de organizare socială. Dacă însă Marx pune accentul pe dramatica confruntare dintre structurile sociale și Om, derivând de aici necesitatea schimbării revoluționare a formelor sociale existente, filosofia „T-group”-ului pornește în mod abstract de la caracteristicile naturii umane în general, demonstrând convingător necesitatea umanizării relațiilor concrete, fără a-și pune însă problema condițiilor în care acest lucru este posibil. Ideea este formulată explicit de către Chris Argyris. Acesta, într-o serie de lucrări de mare influență¹⁶¹ încearcă să exprime principiile de bază

¹⁶¹ Chris Argyris, *Interpersonal Competence and Organizational Effectiveness*, Home

ale unei culturi noi asupra relațiilor interpersonale, în acord cu natura umană generică. Iată cum prezintă C. Argyris această viziune: „Eu cred că orice organizație umană, oricare ar fi scopurile sale, care-și propune a utiliza indivizii ca elemente constituente, trebuie, în proiectul său, să țină seama de natura personalității umane. Cu cât individul este mai ignorat, cu atât va fi mai probabilă apariția de disfuncții care conduc la o lipsă de eficacitate costisitoare”¹⁶².

– *Rolul liderului*¹⁶³. Specialistul are un rol aparte în activitatea „T-group”-ului. El nu are o funcție nici de profesor clasic, transmitător al unei cunoașteri preconstituite într-un alt sistem și care trebuie însușită, învățată și nici de conducător care structurează explicit activitatea grupului pentru a o orienta spre realizarea obiectivelor. El este un „facilitator” al învățării în grup. Acest rol se manifestă într-o largă varietate de modalități. În primul rând, el oferă posibilitatea constituirii efective a grupului, lăsându-l pe acesta să evolueze pe propriile sale căi. El se abține de la a structura situațiile de grup, de a sugera tipurile de interacțiune. Tocmai *vacuumul* creat de rolul pasiv asumat de specialist reprezintă nu factor stimulator pentru manifestarea spontană a grupului. El nu oferă nici răspunsuri sau soluții la întrebările și problemele care se formează în activitatea de grup. Rolul său activ apare însă când orientează grupul spre analiza dinamicii sale firești, sugerând doar căile și metodele acestei analize iar nu răspunsurile. Este implicată în această relație o presuposiție interesantă asupra procesului de cunoaștere în cadrul grupului. Se consideră într-un fel că dinamica grupului „vorbește” de la „sine” despre ea însăși. E suficient ca membrii acestuia să-și pună în funcție capacitățile naturale de cunoaștere pentru a înțelege tot ceea ce este de înțeles. Dinamica de grup este deci transparentă, se oferă privirii scrutătoare a membrilor săi. Specialistul trebuie doar să-i ajute pe aceștia să-și exerseze capacitățile de observație, să stimuleze feed-back-ul și comunicația. Prin natura sa, autocunoașterea în grup nu e un proces individual, ci colectiv. Singur, individul nu are șanse să se înțeleagă nici pe sine și cu atât mai puțin pe ceilalți și dinamica relațiilor reciproce. Comunicarea, analiza împreună, confruntarea reprezintă modalități esențiale de constituire a acestei cunoașteri.

Specialistul reprezintă totodată și o „resursă științifică”, el este în poziția de a furniza grupului toate cunoștințele relevante din știință. O asemenea funcție este însă marginală aici, pentru că marginal este și rolul

științei înseși în constituirea acestui tip de cunoaștere. În această situație suntem în fața unui punct confuz din programul epistemologic al „T-group”-ului. Opțiunea se pare că înclină net către o cunoaștere naturală, spontană mai mult intuitivă. Fiecare grup poate, prin propriile sale mijloace, analizându-și dinamica sa actuală pe baza capacităților naturale de cunoaștere, să înțeleagă tot ce este de înțeles în natura umană și în cea a grupului. Rolul științei acumulate în sferele specializate este redus. Ea poate furniza mai mult un limbaj, eventual stimula reflecția prin vehicularea unor teorii, dar cunoașterea propriu-zisă este cea dobândită prin reflecții naturale, intuitive ale participanților.

Mulți promotori ai „T-group”-ului consideră că scopul esențial al acestuia este să-i învețe pe oameni doar *cum să învețe*. Se înțelege prin aceasta că învățarea, cunoașterea, e un proces continuu pe care fiecare trebuie să-l realizeze în practica vieții sale. „T-group”-ul nu oferă niște instrumente spectaculoase forjate în sfera științei, ci mai mult o cultură a înțelegerii umane. El exersează capacitățile naturale de cunoaștere ale omului, deblocându-le și valorificându-le potențele. Paradoxul este că „T-group”-ul s-a prezentat întotdeauna ca o aplicare a științei, ca o metodologie de inspirație științifică. Tehnicile sale practice însă nu acordă un rol de seamă științei propriu-zise în amplul program al cunoașterii de sine a omului. De aceea, nu apare deloc clar care este opțiunea epistemologică fermă a acestei orientări. Or, dacă se consideră că omul și dinamica relațiilor sale de grup pot fi integral înțelese de către „profan”, doar cu mijloacele sale de cunoaștere, în acest caz o știință a omului, a grupului, este inutilă prin faptul că nu poate aduce nimic în plus. Dacă se consideră că pentru viața practică, cotidiană, cunoașterea naturală, posibilă în cadrul „T-group”-ului este suficientă și oricum mult mai eficientă decât învățarea oricărei teorii, decât însușirea școlărească a unor principii generale și abstracte, cunoașterea științifică nu este necesară. Se pare că această poziție este acceptată tacit, în cazul discutat. Dar aceasta ridică numeroase semne de întrebare. Specialistul este mai mult un promotor al valorilor și normelor proprii unei dinamici de grup semnificative uman decât al unor informații și teorii specifice. El ajută grupul să se constituie în forme superioare, facilitând pe această cale dezvoltarea individuală și colectivă, acumularea de noi capacități. De asemenea, specialistul reprezintă totodată o *persoană* și în această calitate el trebuie să se integreze ca un membru al grupului, egal cu toți ceilalți, supus aceluiași norme, contribuind alături de ceilalți la dezvoltarea comună¹⁶⁴.

wood, Dorsey, 1962: *Integrating the Individual and Organization*, Wiley, New York, 1964

¹⁶² Chris Argyris, *De l'avenir des séminaires de formation*, op. cit., p. 205-207

¹⁶³ John B.P. Shaffer, M. David Galinsky, op. cit., p. 205-207

¹⁶⁴ Vezi în acest sens Adrian Neculau, *Liderii în dinamica grupurilor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977

O evaluare satisfăcătoare a posibilităților de utilizare a „T-group”-ului poate fi realizată doar dacă analizăm cu atenție valorile fundamentale pe care acesta le promovează în mod practic. Analiza diferitelor expuneri de principii ale culturii relațiilor interpersonale promovate de „T-group” cât și a numeroaselor descrieri de proceduri și experiențe concrete ne sugerează următoarele tipuri mari de valori promovate în contrast cu cultura existentă în societatea actuală:

a. *Cu privire la individ.* Persoana reprezintă o valoare în sine, care trebuie acceptată ca atare. Din acest punct de vedere, deși dezvoltate independent, filosofia „T-group”-ului este convergentă cu aceea a psihologiei umaniste. Accentul pus pe dezvoltarea umană, opus cantonării în stereotipurile și schemele acceptate necritic, promovează o atitudine carteziană a comportamentului, de confruntare continuă a tuturor modelelor preexistente cu experiența actuală. Se cultivă o atitudine activă de distincție față de orice model ce s-ar putea dovedi a fi o simplă prejudecată.

Se promovează o imagine completă a omului ca ființă rațională și sensibil emoțională. Deși se accentuează rolul rațiunii, al cunoașterii în general, în procesul de adaptare flexibilă la realitatea concretă și de dezvoltare personală; aceasta nu este deloc opusă sentimentului. Dimpotrivă, sentimentul, reacția afectivă nemijlocită sunt considerate a fi o altă modalitate, tot atât de justificată, de răspuns a personalității umane la mediul său. Asumarea deschisă a reacțiilor afective este însoțită totodată de sublinierea dublării ei de activitatea rațională. Filosofia „T-group”-ului pare să sugereze că o atitudine afectivă autentică este principală și rațională. În măsura în care nu este, analiza critică ne poate elibera de ea. Modelul personalității cultivat este cel al unei *totalități rațional-afective armonioase*. Din programul subsidiar al „T-group”-ului putem desprinde chiar o semnificativă tentă de raționalism. Prin aceasta, „T-group”-ul se deosebește radical de grupul de întâlnire („Encounter Group”), care tinde să sublinieze reacțiile afectiv-emoționale, chiar dincolo de rațiune, considerate a fi expresia cea mai autentică a naturii umane.

b. *Cu privire la relațiile interpersonale.* „T-group”-ul promovează un model de societate nestratificat, în care au fost eliminate diferențele de statut social. Oamenii se raportau unii la alții în calitate de ființe umane, de persoane pur și simplu.

Oamenii sunt considerați a fi principal egal, relațiile dintre ei trebuie să se bazeze în consecință pe o acceptare reciprocă a valorii lor; acceptarea de sine ca valoare supremă este sine-qua-non complementară cu acceptarea celui alt ca valoare. Respectarea autonomiei conduce la ideea că omul este o ființă a cărei dezvoltare nu poate fi manipulată și planificată din

exterior ci realizată numai din inițiativa proprie pe căile liber alese de fiecare. Orice forțare a celui alt, chiar dacă ea este făcută în numele unei idei nobile este străină acestei orientări. Respectarea autonomiei celui alt este un principiu suprem al unor relații umane „naturale” autentice.

În opoziție cu izolarea, este subliniată importanța comunicării, cooperării, a interacțiunii. Acceptarea celui alt este în mod explicit opusă oricărei forme de intoleranță, de orice natură ar fi ea. Sunt excluse toate formele, toate practicile și normele de tip defensiv care asigură izolarea individului. Închiderea, nedeazăluirea, tactul și politețea, chiar, reprezintă modalități ale non-comunicării cu efecte negative asupra personalității umane. În opoziție cu aceasta este promovată autenticitatea exprimării, sinceritatea reacției spontane. Solidaritatea și sprijinul uman reciproc se realizează printr-un feed-back onest. A exprima reacțiile autentice și a recepționa fără prejudecată, cu interes, reacțiile celorlalți reprezintă aici o datorie, un drept fundamental al existenței sociale a indivizilor.

Accentul este pus pe decentrare, pe un interes major pentru celălalt. Cunoașterea de sine este legată de cunoașterea celui alt. De aici importanța comprehensiunii, a empatiei, a comunicării cu rol de cunoaștere și autocunoaștere. Opuse unei culturi a concurenței, manipulării, utilizării și exploatării celui alt, sunt promovate, deși oarecum abstract, la nivelul purei comunicări, suportul reciproc și cooperarea. Împotriva practicilor autoritare, de exercitare a puterii, de impunere de sine, „T-group”-ul este asociat cu o accentuată valoare a *democrației, stimulării și participării*. Nu este întâmplător faptul că „T-group”-ul este unul din instrumentele cele mai importante ale promovării unor noi stiluri de conducere de tip democrat-participativ. O presuposiție tacită a acestei filosofii este că omul, prin natura sa, apare orientat spre participare activă. De altfel, foarte frecvent, „T-group”-ul sau variante ale acestuia sunt utilizate în cultivarea capacității de participare la actul deciziei colective.

O valoare importantă este cea a *schimbării*. Mulți analiști ai mișcării au observat faptul că schimbarea reprezintă pentru „T-group” o valoare necondiționată. A trăi autentic înseamnă a fi deschis la realitatea prezentă, orientat spre dezvoltarea continuă. În modul nostru obișnuit de viață, schimbarea întâmpină rezistență prin însăși structura noastră psihologică, prin tipul în care educația, viața în sistemele sociale reale ne-a modelat personalitatea. „T-group”-ul este adesea gândit ca un instrument care depășește această rezistență, amplifică capacitățile individuale și colective de schimbare. El este din această cauză utilizat foarte frecvent ca un mijloc prin care se poate realiza nu numai o schimbare personală, dar, în mod special, o schimbare socială. Structurile sociale par a fi blocate datorită unei anumite inerții

și închideri personale. În consecință, deblocarea lor va putea fi realizată prin deblocarea individuală și colectivă. Orientarea spre schimbare, am putea zice chiar „bucuria schimbării”, reprezintă un scop ultim al „T-group”-ului. El urmează a forma *agenți ai schimbării*.

Ambiția „T-group”-ului a fost de la început aceea de a reprezenta un uriaș laborator pentru macroschimbări sociale. Inițial, acesta s-a dezvoltat ca un mijloc al schimbării organizațiilor. Încă din anii '40 a devenit clar că marile organizații ale societății moderne, fondate pe complexe tehnologice extrem de sofisticate, încep să se lovească de problemele de conducere. Modelele tradiționale de comportament social în contextul conducerii deveneau din ce în ce mai nesatisfăcătoare. „T-group”-ul a fost în consecință utilizat masiv pentru dezvoltarea capacităților de conducere ale managerilor la diferite niveluri ale organizațiilor. Pe această bază au apărut diferite tehnologii complexe de *dezvoltare ale organizațiilor* (Organization development). Există diferite variante ale unor asemenea programe. Amintim, spre exemplu, modalitatea clasică a lui Lickert, sau tehnicile imaginare de Chris Argyris, sau cele ale lui R.P. Blancke și J.S. Mouton.

Însăși organizarea „T-group”-ului are în vedere transferul noilor modele de comportament învățate în condiții de laborator în contextele vieții naturale, din exterior. Un „T-group” normal, întins pe aproximativ două săptămâni, este concentrat în primul interval asupra învățării noii culturi în condiții de laborator, iar în cea de a doua parte se orientează spre aplicarea noilor modele în diferite situații concrete de viață. Astfel, „T-group”-ul utilizat pentru dezvoltarea organizațiilor își centrează activitatea pe tipul de relații care apar în condiții de muncă, în mod special asupra dezvoltării unor stiluri mai eficiente de conducere. Acest caz este poate prin amploarea sa ilustrativ pentru ambițiile de schimbare conținute în filosofia „T-group”-ului. Există aici conștiința că noile comportamente învățate în laborator nu pot fi reproduse, practicate în mediile sociale naturale dacă ele nu sunt susținute de dinamica relațiilor sociale. Comportamentul uman este, conform teoriei lui K. Lewin, funcție de grup, modelat de cultura concretă a mediului social. Se pune în mod firesc întrebarea ce se întâmplă cu persoana care vine din laborator cu o nouă înțelegere a relațiilor umane, un nou sistem de valori și noi modele de comportament? Ne putem aștepta ca reîntors în contextul social-uman cotidian, acesta să reimpună treptat modelele sale, anulând achizițiile dobândite în laborator și în fapt așa se întâmplă. Deși, în principiu, schimbările unui individ pot influența o modificare socială mai generală, șansele sunt reduse, aproape nule, impactul neglijabil. Este clar că nu se poate schimba cultura reală a unei colectivități prin schimbarea câtorva indivizi. Pentru a depăși această dificultate, programul de dezvoltare a

organizațiilor încearcă să acționeze simultan asupra tuturor sau a majorității persoanelor din sistemul organizației.

În acest fel, într-o perioadă relativ scurtă de timp, acționându-se asupra unui număr suficient de mare de persoane aflate în poziții ierarhice cheie, se speră a se realiza o schimbare colectivă stabilă. Noile comportamente dobândite în condiții de laborator se vor susține reciproc prin interacțiune în mediul social real al organizației. O inovație ulterioară a încercat să ducă mai departe această idee. În „T-group”-ul original, pentru a se realiza o eficiență maximă a schimbării se preferau persoane care nu au avut înainte ocazia să se cunoască. Ele nu veneau deci cu o istorie a relațiilor reciproce, de natură a împiedica apariția unora noi. Dacă o asemenea metodă facilita schimbarea de laborator, ea crea dificultăți în transferul a ceea ce se învăța, în condițiile naturale ale vieții sociale. Din această cauză există încercări de a atrage în același „T-group” persoane care lucrează împreună în aceeași organizație, de preferință la diferite nivele ierarhice. De exemplu în cadrul unui spital de boli mentale, într-un același „T-group” pot fi selectați psihiatri, lucrători sociali, asistente medicale, funcționari etc. Sau, în cadrul unei organizații productive, se pot organiza „T-group”-uri compuse din cei care ocupă poziții ierarhice într-un anumit sector și care în mod natural intră frecvent în relații reciproce în cursul muncii. Intenția unui asemenea program este de a schimba în laborator, în mod efectiv, sistemul de relații interpersonal real, aducând organizația în laborator și mutând laboratorul în contextul real al organizației. Totuși, nu există suficiente date în legătură cu eficiența unei asemenea metode. Există numeroase temeri că, deși, în principiu, o asemenea cale ar putea fi promițătoare, structura relațiilor ierarhice reale este de natură a împiedica crearea efectivă, chiar în condiții de laborator, a unui sistem deschis de relații.

O altă critică ce se poate aduce utilității „T-group”-ului se referă la faptul că, încercând să instaureze un nou climat în care oamenii să se raporteze egal, transcendând diferențe de sex, rasă, statut social, în fapt problemele sociale reale provenite din aceste diferențe rămân nesoluționate și ca atare ele vor reveni ulterior în sistemele reale de viață. Pentru a rezolva această dificultate s-a imaginat ceea ce se numește „*Confrontation-Group*” („C-group) – grupul de confruntare – datorat lui Kenneth Benne de la Universitatea din Boston. „C-group”-ul este de fapt un „T-group”, cu excepția faptului că în diferite momente ale acțiunii se încearcă a se identifica sursele sociale diferențiate ale comportamentului: etnice, de sex, de vârstă, de clasă socială etc. În acest fel, oamenii sunt forțați să-și conștientizeze în mod acut propria identitate socială, să-și identifice problemele și valorile provenite din aceasta. Se clarifică astfel sentimentele reziduale de antagonism și pre-

judecată care, cel mai adesea, acționează din subconștient. S-a încercat de asemenea, să se aducă în mod direct în laborator conflicte sociale reale pentru a putea fi depășite. Astfel, de exemplu, s-a experimentat depășirea unor antagonisme rasiale și etnice, în Italia, sub conducerea unei echipe americane care a organizat un „T-group” compus din câte șase intelectuali de naționalitate somaleză, keniană și etiopiană. Scopul a fost acela de a se încerca eliminarea unor tensiuni etnice și a unor conflicte de ordin politic prin identificarea unor soluții pozitive. O altă încercare, de data aceasta în Israel, a adunat participanți arabi și evrei în cadrul aceluiași „T-group”-uri, urmărind soluționarea în mod conștient a conflictelor¹⁶⁵. Se pare însă că în ambele experiențe, rezultatele nu au fost nici pe departe cele așteptate. Diferențele de păreri erau atât de mari încât nu s-a putut realiza o apropiere reală semnificativă.

Un succes mai mare se pare că s-a obținut prin dezvoltarea unor „T-group”-uri la nivel profesional. Intenția aici este de a îmbunătăți înțelegerea colectivă a poziției profesionale în cadrul societății și perfecționarea performanțelor și relațiilor de comunicație reciprocă. În acest context poate fi citată o experiență franceză interesantă. S-au adunat psihologi, clinicieni, medici, psiho-sociologi care lucrează în aceeași regiune pentru a se consulta în găsirea unor soluții utile de muncă și cooperare¹⁶⁶. Tot în Franța, dar și în alte părți, s-au dezvoltat grupuri centrate pe analiza unor probleme psihosociale majore. Scopul acestora era de a lărgi conștiința relațiilor micro și macro sociale, de a pune în evidență modul în care indivizii trăiesc și înțeleg poziția lor socială, raporturile lor cu instituțiile și grupurile sociale. În Franța au început să fie destul de răspândite așa-numitele grupuri de autogestione, care au finalitatea conștientizării situației politice și chiar a unei educații politice: critica structurilor sociale și în mod special a sistemelor de putere prin evidențierea incidentelor lor asupra comportamentului individual și a relațiilor interpersonale¹⁶⁷.

Prin aceste dezvoltări, „T-group”-ul intră în legătură cu alte orientări practice ale lumii contemporane. Ele ne evocă și proiectul de educare politică, de conștientizare a problemelor sociale și de pregătire a acțiunilor socioculturale ale unui gânditor și activist social ca Paulo Freire¹⁶⁸.

Cu intenții pregnant integrativ-sociale se pot cita și *grupurile de ac-*

¹⁶⁵ Vezi Kurt Back, *Beyond Words*, op. cit., p. 183-184

¹⁶⁶ André Levy, op. cit., p. 39

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 37

¹⁶⁸ Vezi Paulo Freire, *Cultural Action for Freedom*, Penguin Books, 1972 și *Pedagogy of the Oppressed*, Penguin Books, 1972

țiune socială („Social Work Group”), orientate în special spre recuperarea unor devianțe și realizarea unei eficiente integrări sociale (exemplu, recuperarea socială a bolnavilor mentali sau a delincvenților)¹⁶⁹.

Dezvoltări mai recente ale „T-group”-ului au mers spre concentrarea asupra unor teme social-culturale mai particulare dar de interes major pentru indivizi. Pentru exemplificare cităm după Schopler și Galinsky proiecte ca: 1. dezvoltarea potențialului individual – grupuri orientate spre dezvoltarea personală, promovând relații autentice, oneste și suportive; 2. interacțiunea în cuplu – explorarea de noi și creative experiențe de organizare a vieții intime (împreună); 3. a fi femeie – cu scopul de a dezvolta un sentiment personal al identității, al poziției femeii în relațiile de familie și în afara ei; 4. relații de familie – dezvoltarea unor modalități mai bune de participare a întregii familii la viața comună, de a exprima necesități particulare ale membrilor, de a manifesta afecțiune și de a rezolva pozitiv conflictele; g. relațiile dintre generații privesc oportunitatea tinerilor și maturilor de a examina împreună diferența dintre generații, de a dezvolta un simț al solidarității și modalității mai eficiente de comunicare¹⁷⁰.

Una dintre cele mai ambițioase evoluții a tehnologiei de grup realizată oarecum paralel cu mișcarea „T-group”-ului se datorează grupului englez din cadrul institutului Tavistok. Din punct de vedere teoretic, specialiștii de la Tavistok caută să îmbine cadrul general oferit de teoria lui Kurt Lewin cu procedurile psihanalitice. Caracteristica tehnicilor dezvoltate aici o reprezintă centrarea mai accentuată pe identificarea și rezolvarea problemelor concrete sociale de viață, în special cele ale organizațiilor. Nu există diferențe foarte mari în ceea ce privește practicile utilizate. Interesant este faptul că un loc însemnat în ansamblul activității de laborator, pe lângă acțiunile de grup menite să dezvolte o nouă cultură intragrupală, îl ocupă exercițiile în *relațiile intergrupuri* care au drept scop dezvoltarea capacităților de înțelegere și soluționare a problemelor frecvente în activitatea organizațională puse de relațiile dintre grupuri.

După mai bine de trei decenii de rapidă dezvoltare și difuziune a tehnologiilor de grup se poate pune, evident, întrebarea legată de eficacitatea lor. O analiză a eficienței tehnologiilor de grup este cu atât mai necesară dacă avem în vedere că educația senzitivității s-a transformat în timp, după cum se exprimă unii analiști ai fenomenului, într-o adevărată mișcare socială. Ea nu mai reprezintă de mult doar o practică de tip științific profesional,

¹⁶⁹ Vezi *The Social Work Group*, Maeda J. Galinsky and Janice H. Schopler, în *Models of Group Therapy and Sensitivity Training*, ed. cit., p. 208-209

¹⁷⁰ *Ibidem*

ci tinde a deveni o parte componentă a culturii americane, cu tendințe de răspândire rapidă și în alte țări.

Evaluarea eficienței „T-group”-ului reprezintă punctul critic al întregii mișcări. Pe de o parte, se ridică probleme extrem de complicate, atât teoretic cât și metodologic, departe de a fi soluționate în mod satisfăcător. Nu există încă un răspuns clar și unanim acceptat la întrebarea cum putem măsura schimbările produse de experiența „T-group”-ului. Probabil că așa se și explică de ce în raport cu dimensiunea mișcării și cu interesul pe care l-a stârnit, studiile de evaluare a ei sunt relativ puține și multe dintre ele departe de a utiliza o metodologie suficient de sigură. Pe de altă parte, încercările de evaluare, care totuși au fost făcute, par a indica mai degrabă un efect scăzut, dezamăgitor în raport cu așteptările.

Prima dificultate se ridică față de obiectivul însuși al „T-group”-ului: ce urmărește el să producă de fapt? Este vorba de o schimbare interioară a persoanei sau de o schimbare care se difuzează de la individ la mediul său social, putând fi determinată în mod obiectiv prin observarea comportamentului real, a relațiilor interpersonale? Cel puțin inițial, filosofa „T-group”-ului și-a pus ca scop schimbarea socială, realizarea unui mediu social caracterizat printr-un alt tip de valori, prin alte practici umane. O schimbare socială însă nu se poate realiza decât în timp, prin cumularea a o mulțime de acțiuni și factori. Or, schimbarea individului sau a unui număr mic de indivizi din cadrul unui sistem social, nu duce la reușită. Modelele reale de interacțiune ale sistemelor vor reacționa, conservându-se și anulând tentativa de schimbare. O asemenea estimare însă este ea însăși o suprasimplificare. Ea indică în mod corect doar faptul că, în timp, funcționarea reală a sistemului rămâne aceeași, fără a spune însă ceva despre ce s-a întâmplat ulterior cu indivizii asupra cărora s-a acționat în vederea schimbării.

Presupunem și faptul că acțiunea de schimbare asupra persoanelor izolate a reușit. Acestea, după experiența fundamentală din „T-group”, simt și gândesc altfel, sunt orientate activ către alte tipuri de comportament. Această schimbare este însă foarte greu de detectat. Ea se referă mai mult la o intenționalitate – dorința de a acționa de acum încolo altfel – și la o potențialitate – posibilitatea de a te raporta la ceilalți în condiții favorabile, într-o manieră nouă. Primul aspect, intenționalitatea, este ceva subiectiv, greu detectabil cu mijloace mai riguroase. Din această cauză este destul de discutabil. Cel de al doilea, potențialitatea, este practic imposibil de observat în condiții normale ale vieții de zi cu zi.

Ne așteptăm de asemenea ca, datorită rezistenței sistemelor sociale reale, schimbarea individuală astfel obținută să nu se transmită ca o modifi-

care vizibilă a sistemelor de relații interpersonale reale. Există aici două mari posibilități fundate pe înțelegeri diferite ale personalității umane. Prima, schimbările umane sunt *reversibile*. În condițiile unei rezistențe puternice a mediului social, încercarea de schimbare a individului în laborator este nereușită întrucât se revine complet la starea inițială. Modificări obținute ca rezultat al experienței „T-group”-ului sunt în timp anulate. A doua idee, schimbările umane sunt ireversibile. Chiar dacă mediul real nu permite un comportament schimbat, acesta supraviețuiește ca potențialitate, ca latență capabilă a deveni oricând, în condiții favorabile, manifestă. Toate cunoștințele adunate până în prezent în legătură cu personalitatea umană par să susțină teza ireversibilității schimbărilor. În acest caz însă nu există o metodologie obiectivă de a depista schimbarea latentă care nu apare în comportamentul real. După o perioadă însă de lipsă de manifestări vizibile, cumulându-se tot mai multe schimbări latente în sisteme, acestea pot să izbucnească într-un proces rapid de modificări, a cărui legătură cu acțiunile de schimbare din trecut poate să nu fie evidentă.

În raport cu această situație complexă s-a și încercat imaginarea de evaluare a eficienței „T-group”-ului. Cele mai simple metode sunt cele de a investiga experiența trăită a participanților: cum estimează ei subiectiv rezultatele participării la activitatea „T-group”-ului, efectul acestora asupra vieții lor. Utilizând o asemenea tehnică, rezultatele apar net pozitive. Marea majoritate a celor care trec prin experiența „T-group”-ului o apreciază ca favorabilă, ca producând modificări însemnate în viziunea lor asupra vieții, o pronunțată tendință de a fi de acum încolo altfel. Trecerea în revistă a diferitelor investigații care utilizează estimările subiective ale participanților ca temei al evaluării eficienței tind să indice o proporție de 80-90% de aprecieri pozitive ale acestei experiențe. Mulți dintre aceștia consideră experiența „T-group”-ului ca fiind crucială, „de vârf” pentru viața lor. Ne putem desigur întreba în ce măsură trăirile subiective, pozitive, conștiința unor schimbări reprezintă semnul sigur al unui efect social semnificativ. E mai presus de orice îndoială la ora actuală că „T-group”-ul, ca și alte tehnici de grup similare, are ca rezultat o experiență umană estimată în sine ca valoroasă. Aceasta însă nu indică prin ea însăși și o schimbare efectivă. Utilizând aceeași metodă a investigației subiective, se poate spune de asemenea că persoanele ce au trecut prin experiența „T-group”-ului au sentimentul că ceva s-a schimbat în ele. Unele dintre ele pot chiar relata despre schimbări în cursul vieții lor, care au fost determinate sau cel puțin facilitate de timpul petrecut în cadrul „T-group”-ului. O asemenea estimare subiectivă nu este doar rodul momentului, ci pare să fie destul de stabilă în timp.

Încercările de a depista diferențe în comportament au dus însă și la

rezultate mai modeste: astfel, după o anumită perioadă de timp, nu par a fi înregistrate modificări sesizabile. Chiar și susținători entuziaști ai acestor tehnici estimează onest că în afară de o mai mare receptivitate la ceilalți, o deschidere generală mai accentuată în interacțiunea socială, constatări făcute mai mult intuitiv, modificări sesizabile în comportamentul real nu par a fi vizibile¹⁷¹.

Interesant este faptul că, în ciuda lipsei unei evidențe satisfăcătoare cu privire la rezultatele pozitive de lungă durată, utilizarea tehnologiilor de grup în vederea promovării unor noi modele de comunicare și cooperare între oameni continuă să fie răspândită. Deși este probabil ca un anumit punct de vârf, caracterizat printr-un entuziasm insuficient de întemeiat a trecut, se poate estima că noua tehnologie s-a integrat organic în ansamblul de tehnici socioculturale actuale. Cu toate că „T-group”-ul a reprezentat și poate mai reprezintă încă o modă în unele țări, suportând dinamica oricărei mode, principiile sale fundamentale par să fie solide, de vreme ce stimulează unele inovații valoroase în procesul schimbării sociale și culturale.

O rezervă importantă în legătură cu eficiența „T-group”-ului derivă din caracterul artificial al acestuia. Spre deosebire de grupurile naturale, care sunt străbătute de relațiile sociale structurate – relații de putere, conflicte sociale, politice, financiare, relații de familie etc. – „T-group”-ul caută în mod programatic să excludă toate acestea pentru a crea o atmosferă „pură”. Toate preocupările normale ale unui om în calitatea sa de membru al unei familii, al unei comunități, al unui grup sau clase sociale sunt suspendate, „puse între paranteze”. Inevitabil, un asemenea grup nu poate să fie decât temporar, el poate dura doar atâta timp cât persoanele se pot retrage din interacțiunea socială reală. De aici și limita principială a transferului practicilor cristalizate în experiența „T-group”-ului în relațiile sociale obișnuite. În mod normal, omul nu poate să uite că el are interese care ar putea să fie antagonice în raport cu ale altora, că el intră în relații uneori abstract definite de normele și regulile societății.

Important este că „T-group”-ul reprezintă nu numai o tehnologie ci și o experiență umană care poate fi desigur fundamentală: experiența unei comunități umane în care oamenii intră în relații doar ca simple persoane umane. O asemenea experiență însă este posibilă doar ca experiență com-

¹⁷¹ Vezi Kurt Back, op. cit., p. 15

plementară celei sociale reale. Nu este exclus de asemenea nici un posibil transfer al culturii relațiilor interpersonale realizate în cadrul „T-group”-ului, în relațiile sociale „naturale”. Se poate chiar ca o asemenea cale să reprezinte unul dintre mijloacele ce pot fi utilizate într-un program mai general de umanizare a societății.

3. „Grupul de întâlnire” („Encounter-Group”)

„Grupul de întâlnire” s-a constituit direct în prelungirea teoriei psihologiei umaniste. Unul dintre întemeietorii săi a fost Carl Rogers, autorul uneia dintre variantele cele mai populare ale „Grupului de întâlnire”, numite de el „experiență de grup intensivă” sau *întâlnirea fundamentală*. La cristalizarea „Grupului de întâlnire” au contribuit însă și alte orientări ca de exemplu „T-group”-ul, terapia gestaltistă, psihodrama lui Moreno, psihanaliza. Deși în ultimul timp a existat o anumită tendință de convergență între „T-group” și „Encounter-Group”, apărând unele forme hibride, între cele două există totuși o diferență fundamentală, atât din punctul de vedere al scopurilor, al teoriei pe care se bazează, cât și al procedurilor. Filosofia lor este de asemenea deosebită și tendințele de evoluție, credem, vor fi în viitor din ce în ce mai divergente. Ar fi însă nedrept să identificăm „Grupul de întâlnire” cu psihologia umanistă din care s-a inspirat substanțial. Mai corect ar fi doar să îl privim pe acesta ca pe o dezvoltare colaterală a psihologiei umaniste.

Obiectivul fundamental al „Grupului de întâlnire” accentuează pe terapie și dezvoltare personală (mai ales în formele ei activ-emoționale-sensibile). Spre deosebire de „T-group”, care subliniază funcția de învățare socială, de creare a unei noi culturi a relațiilor interpersonale, „Grupul de întâlnire” utilizează tehnicile de grup doar ca simple instrumente orientate către individ.

Pornind de la ideea că societatea contemporană, cu modelul ei rațional birocratic, alienează omul de el însuși și de „trupul lui”, promotorii acestei noi forme de terapie și dezvoltare personală încearcă să imagineze tehnici prin care ne putem elibera de multiplele blocaje ale forțelor interne ale personalității umane. Terapia este în aceste condiții considerată ca fiind complementară și simultană cu dezvoltarea personalității. Mișcarea grupului de întâlnire caută să dezvolte noi valori și procedee care să ghideze viața cotidiană a omului în grup sau în afara grupului.

Din punct de vedere teoretic, „Grupul de întâlnire” se reclamă într-o mult mai mică măsură decât „T-group”-ul de la știință. Reprezentanții săi se concentrează asupra elaborării diferitelor tehnici de creare a unei atmosfere

experimentaliste, manifestând chiar ostilitate față de orice teoretizare. Nu este întâmplător faptul că, în timp ce îndrumătorii „T-group”-ului sunt specialiști în psihologie sau în științele sociale, primind de asemenea o instruire specială pentru rolul lor, mulți dintre conducătorii „Grupului de întâlnire” nu au o asemenea pregătire și nici nu o consideră necesară. Din această cauză s-au formulat critici adesea extrem de violente la adresa diferitelor variante ale „Grupului de întâlnire” ca practici care, nesupuse unui control profesional mai strict, pot fi chiar periculoase. Dar aceste critici sunt temperate de ideea că eficacitatea „Grupului de întâlnire” este foarte scăzută. Unii o estimează chiar nulă, deci fără consecințe semnificative dăunătoare. Unele variante ale „Grupului de întâlnire” tind să se apropie tot mai mult din punctul de vedere al practicilor de tipul experienței organizate de diferitele culte religioase, deosebindu-se de acestea din urmă doar prin faptul că nu propun și o concepție religioasă. În fapt, există deja încercări de asimilare a tehnicilor „Grupului de întâlnire” și în cadrul unor practici religioase. Alte variante tind să se transforme într-o formă de distracție, de petrecere a timpului liber, oferind amatorilor „senzații psihologice tari”. De aici și anumite temeri că ele s-ar putea transforma în curând și în prilejuri de afaceri. E greu de analizat varietatea mare a orientărilor și tendințelor „Grupului de întâlnire”: Noi ne vom opri aici, pe scurt, doar asupra unor caracteristici ale tehnicilor așa cum au fost ele dezvoltate de Institutul Esaleem din localitatea Big Sur din California, institut care tinde să joace în mișcarea „Grupul de întâlnire” rolul laboratorului național de învățare (N.T.L.) din mișcarea „T-group”-ului.

Deși cu greu pot fi găsite teoretizări mai ample ale practicilor grupului de întâlnire există totuși un model teoretic implicat de acesta. Pentru expunerea lui vom utiliza sinteza făcută de Kurt Back în așa-numitul model al „prizonierului într-o cușcă”¹⁷². Raționamentul lui se desfășoară astfel: Omul, prin ce are el autentic, poate fi considerat ca fiind prizonier al diferitelor circumstanțe care-l împiedică să atingă o deplină realizare a potențialului său. Ideea de bază este că a te elibera de aceste circumstanțe inhibante este un lucru bun în sine eliberarea potențialului uman natural va duce la exercitarea lor într-un sens pozitiv pentru om. Există mai multe tipuri de obstacole. Primul îl reprezintă însuși corpul omenesc cu simțurile sale, care îi limitează experiența, putând chiar să o denatureze. De aici, ideea unor tehnici speciale care pun accentul pe antrenarea conștiinței senzoriale directe, pe căutarea unor experiențe ca să-l ducă pe om spre o conștiință directă, independentă de simțurile sale. Asemenea tehnici sunt, de exemplu,

¹⁷² Kurt Back, op. cit., p. 109-111

meditația, variatele tipuri de experiențe religioase, chiar și drogurile. Experiența de grup poate de asemenea să ajute la depășirea barierei senzoriale.

Un al doilea tip de obstacol îl reprezintă utilizarea denaturată a corpului însuși. În cursul vieții se pot fixa în mod unilateral experiențe prin folosirea unei singure părți a organismului, neglijându-se posibilitățile enorme pe care celelalte le-ar putea folosi. Problema nu se pune deci de a ne elibera de instrumentele experienței noastre, ci de a utiliza într-o manieră armonioasă, extinzând, chiar, potențele fiecăruia. În acest scop sunt utilizate o mulțime de tehnici fizice, special imaginate pentru a aduce în conștiință posibilități cuprinse într-o parte sau alta a corpului nostru. Un asemenea exercițiu este cel de „blocare un timp a mâinii stângi”, încercând să te descurci fără ea. El are ca rezultat o aducere clară în conștiință a importanței mâinii stângi și a posibilităților ei. Un alt exemplu îl reprezintă așa-numita tehnică a „scaunului gol” preluată din terapia gestaltistă. În camera grupului de întâlnire există un scaun gol. Exercițiul este următorul: un membrul al grupului își imaginează că în acest scaun gol este plasată o parte a corpului său – cap, mână, picior, sân etc. cu care angajează o discuție. O asemenea tehnică, în concepția autorilor ei, aduce în centrul conștiinței o parte a organismului în jurul căreia s-a creat o atitudine de neglijare, datorită unei experiențe negative. Simularea discuției cu scaunul gol dă ocazia actualizării sentimentelor negative blocate, eventual poate produce un *catharsis*; ducând în final la reasumarea integrală a respectivei părți din organism ca parte importantă a propriului organism.

O a treia categorie de constrângeri o reprezintă deprinderile fixate în trecut, temerile iraționale, inhibițiile de tot felul. Întâlnirea cu celălalt are un rol esențial în eliberarea personală. Ea semnifică un act ontologic, o posibilitate specific umană care poate fi utilizată în mod intensiv. În acest sens, de exemplu, Carl Rogers consideră că obiectivul „Grupului de întâlnire” este acela de a prilejui o relație umană rapidă și extrem de profundă cu rol esențial eliberator.

O a patra categorie de bariere constă în constrângerile sociale. Fără a specifica natura acestei constrângeri și cum ar arăta o comunitate umană lipsită de ele, „Grupul de întâlnire” încearcă, în condiții de laborator, o eliberare de orice formă constrângătoare exterioară.

Opțiunea pentru corporalitate, pentru experiență directă, emoțională, dincolo de conștiință și rațiune, reprezintă o caracteristică definitorie a „Grupului de întâlnire” Formal, el înseamnă o reacție împotriva unei societăți care accentuează aspectul rațional, reprimând manifestările spontane, emoționale, afective ale omului. Dincolo de această estimare se poate ghici ușor o puternică tendință antiraționalistă. Rațiunea pare a reprezenta, dacă

nu neapărat una dintre instanțele care paralizează adevăratele potențialități umane, cel puțin un slab promotor al lor. Din această cauză accentul este pus nu pe formele verbal simbolice de exprimare și comunicare ci pe cele nonverbale, organice, directe. Omul trebuie să învețe să ia contact cu lumea sa, inclusiv cu celălalt, în mod nemijlocit, utilizându-și simțurile sale. Astfel, unul dintre exercițiile „de încălzire” utilizat adesea este următorul: membrii grupului de întâlnire închid ochii și încep încet să se plimbe prin cameră; ei iau contact cu ceilalți prin intermediul mâinilor, încercând să-și facă o imagine despre ei doar pe această cale. Ca o regulă generală, se încurajează, pe cât posibil, exprimarea stărilor de spirit mai puțin prin intermediul limbajului, al simbolurilor, cât prin cel al mișcărilor fizice.

Foarte utilizate sunt practicile propuse de William Schutz¹⁷³. El pornește de la ideea că, de regulă, relațiile interpersonale sunt dominate de trei caracteristici esențiale sub formă de perechi opuse: incluziune-excluziune. În orientarea antisimolică a mișcării se concep exerciții fizice care să traducă sub formă de acțiune aceste concepte. De exemplu, prima, incluziune-excluziune, poate fi experimentată direct încercând să pătrunzi în interiorul cercului format din restul grupului; afecțiunii îi corespunde un alt exercițiu: o persoană din grup este ridicată pe brațe, legănată și mângaiată. Încrederea în ceilalți se poate dobândi lăsându-te să cazi pe spate iar ceilalți având grijă să te prindă. Aceste exerciții fizice, desigur, pot apărea de-a dreptul hilare și profund naive. În fapt, ele au efectiv valoare pentru individ. Autorii lor le oferă însă următoarea justificare teoretică: sentimentele noastre, spun aceștia, sunt produse ale unor împrejurări concrete și se declanșează în cursul unor activități reale; ele sunt mult mai legate de acestea decât de verbalizările și simbolurile lor intelectuale. O prelegere despre agresiune, de exemplu, oricât de amplă ar fi ea din punct de vedere informațional, este mult mai puțin sugestivă pentru starea reală de a fi obiect sau subiect al agresiunii, decât un exercițiu practic care simulează agresiunea.

Pe lângă exercițiile fizice de genul celor citate mai sus, „Grupul de întâlnire” utilizează de fapt, ca orice grup, și mijloacele comunicării verbale. Sunt chiar stimulate experiențe de acest fel, căutându-se forțarea conștientizării de sine. Una dintre tehnicile de acest fel poate fi următoare: pe rând, membrii grupului ocupă centrul cercului format din ceilalți. În acest timp fiecare din cei din jur își exprimă în mod spontan reacțiile afective, aprecierile despre el însuși. Este stimulată, de asemenea, analiza împreună a problemelor psihologice individuale. Din acest punct de vedere, tehnicile „Grupului de întâlnire” sunt în mare măsură similare cu cele ale „T-group”

¹⁷³ Ibidem, p. 111

ului precum și cu alte forme ale terapiei de grup. În mult mai mare măsură decât „T-group”-ul, „Grupul de întâlnire” a dat naștere unei mulțimi de forme, dintre care cele mai cunoscute sunt cele ale „Grupului de întâlnire fundamentală” (Carl Rogers), sau „Grupul de întâlnire Maraton” imaginat de Stoller și Bach. Spre deosebire de celelalte grupuri, acesta exploatează cu precădere factorul timp; el se poate desfășura neîntrerupt timp de 24-48 ore. „Grupul Synanon” conceput de Charles Dederich și „Grupul de întâlnire deschis” propus de Schutz sunt variante ale „Grupului de întâlnire”. Caracteristica „Grupului de întâlnire” este deplasarea accentului de la învățare la experiența esențială. De altfel, accentul pus pe terapie și dezvoltare personală diferențiază net această orientare de „T-group” care, cel puțin în forma sa clasică, subliniază ideea de creștere a capacității, a competențelor interpersonale, cu aplicații directe în schimbarea organizațiilor. Mulți promotori ai „Grupului de întâlnire” abandonează programatic ideea de învățare și tehnicile corespunzătoare acesteia, dezvoltând altele care pot genera experiențe emoționale intense. Chiar ideea unor efecte de lungă durată este abandonată de către unii. Ceea ce contează este experiența de „aici și acum”. Nu este întâmplător faptul că unele forme ale „Grupului de întâlnire” s-au transformat de pe acum în simple modalități de petrecere a week-end-ului, gustate de amatorii de „experiențe inedite”.

În mult mai mare măsură decât „T-group”-ul, baza teoretică a „Grupului de întâlnire” este extrem de fragilă. Știința este utilizată doar ca o ideologie justificativă, dătătoare de prestigiu social și acceptare a mișcării de întâlnire. Ea nu este folosită real. Interesantă în acest context este aprecierea pe care o face A. Maslow asupra „Grupului de întâlnire”. Cu atât mai mult cu cât el este unul dintre promotorii teoretici ai acestuia dar într-o formă rezonabilă. „Sunt în mod clar în favoarea «centrelor de dezvoltare personală și a educației pentru dezvoltarea personală», fiind foarte mult implicat în ele de la început (și încă sunt). Dar trebuie să fac foarte clar precizarea că eu am privit și încă privesc această mișcare în mod primar ca experiment în sensul tradițional al termenului, adică încercări de a afla mai mult despre natura umană în grupuri sau singur. Sunt foarte neliniștit de aceia care își asumă în mod orbește că știu deja ceea ce facem și aplică într-un mod simplu și fără dubii tehnicile deja formulate, ca tehnici experimentale de tipul «a încerca aceasta pentru a vedea ce iese». Eu consider că în mare parte educația de tip Esalem ar fi aplicarea unei științe care încă nu există. O mare parte dintre aceștia nu încearcă să găsească răspunsuri pe care noi nu le avem ci se com-

portă ca și cum am aplica pur și simplu răspunsurile care deja ar fi fost obținute¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Abraham Maslow, *Humanistic Education: Two Articles*, în "Journal of Humanistic Psychology", vol. 19, nr. 3/1979

SINGURĂTATE*

Singurătatea apare ca o stare psihologică legată de unele experiențe subiective de viață pe baza cărora individul are sentimentul separării lui de ceilalți, se simte, se percepe izolat. Singurătatea se definește în raport de o nevoie specific umană: nevoia de celălalt. Relația cu celălalt are o serie de funcții esențiale pentru normalitatea eului: securitate, împlinire a cerințelor biologice (hrană, adăpost, reproducere), funcții suportiv-psihologice și culturale (identitatea de sine prin comparare cu celălalt, reducerea fricii și anxietății, formarea sentimentelor de dragoste, prietenie, acceptare reciprocă, autoevaluare și evaluare etc.). În singurătate, individul experimentează lipsa de comunicare, se simte deșurdat de mediul sociocultural în care trăiește, simte lipsa suportului afectiv-emoțional, a identificării cu grupul, comunitatea (lipsa sentimentului de apartenență). El conștientizează până la dramatizare nevoia de celălalt.

Cercetări și experimente legate de procese și fenomene ale însingurării din perspectiva psihologică, sociologică, psihosociologică, antropologică au apărut în anii '60-'70 în S.U.A. și Europa (Weiss, 1973, Moustakas, 1972), ele dobândind o mare popularitate în anii '80 (Rubenstein și Shaver, 1982, Peplau și Perlman, 1982).

Starea de singurătate a fost dramatizată în filosofia existențialistă care i-a acordat un loc deosebit în ontologia umanului.

O preocupare distinctă s-a conturat în legătură cu singurătatea și din perspectiva interesului public, a unor instituții.

Singurătatea se diferențiază prin forme, surse, intensitate și durată. În raport de surse, avem următoarele forme ale singurătății: singurătatea prin izolare forțată (accidente); singurătatea prin izolare dorită, căutată (exprimă cerința autonomiei eului, a identității de sine, a regăsirii autenticității eului, de protecție împotriva unor relații exterioare care pot să fragmenteze, să distorsioneze, să dezagrege logica vieții interioare); singurătatea prin izolare în închisori și instituții (orfelinate, spitale, case de bătrâni, instituții pentru handicapați etc.); singurătatea ca rezultat al alienării în relațiile sociale (singurătatea în prezența celorlalți: prieteni, familie, colegi); singurătatea ca stare predominant emoțional-afectivă (despărțirea de cel iubit, de copii, de

* *Dicționar de sociologie* -- coordonator C. Zamfir, Lazăr Vlăsceanu, Ed. Babel, București, 1993, Elena Zamfir p. 550

părinți).

Deși unii cercetători au considerat ca o măsură a singurătății numărul, cantitatea de relații cu ceilalți, s-a observat că singurătatea nu e numai în funcție strict de cantitatea acestora, ci de semnificația pe care fiecare persoană o acordă situațiilor respective. Este vorba aici de intensitatea, gradul singurătății perceput de persoana în cauză.

Starea de singurătate acoperă o arie largă de procese psihice, începând cu stări trecătoare, de scurtă durată, de insatisfacție vagă, plictiseală în prezența celorlalți, trecând prin sentimentul cronic, acut de izolare psihică, lipsă de comunicare, neîncredere în ceilalți (patologii ale singurătății) și ajungând la forma cea mai severă a singurătății care poate conduce la sinucidere.

Deși o sursă importantă a singurătății se găsește în dezechilibrul relațiilor interpersonale, singurătatea poate fi și un efect social structural. Există situații sociale de risc pentru unele grupuri (adolescenți, tineri, divorțați, văduve, handicapați sau grupuri marginalizate social și economic cum sunt săracii, minoritățile etnice), care prin limitarea oportunităților de integrare sunt expuși mai mult decât alții la însingurare. Efectele singurătății sunt diferite de la un individ la altul, în funcție de vârstă, sex, situație concretă de viață și de aceea terapia pentru patologiile singurătății este individualizată.

RELAȚIILE INTERPERSONALE* ȘI STILURILE DE VIAȚĂ

Societatea actuală se află la o răscruce. Ultimele decenii au fost caracterizate prin conștientizarea a numeroase probleme critice de soluționarea cărora depinde soarta întregii omeniri: probleme economice, ecologice, politice, culturale, morale, ca să nu mai vorbim de problema fundamentală a războiului și a păcii. Începe să se cristalizeze tot mai mult conștiința faptului că toate aceste probleme trebuie să fie soluționate din perspectiva finalităților lor umane. Omenirea caută nu numai un mod de viață mai sigur, mai stabil, mai sănătos ecologic, dar, lucru mai important, și mai satisfăcător pentru om. Modul de organizare a vieții umane, calitatea vieții fiecărui individ, cât și a colectivității a început să ocupe atât în cercul filosofilor, al oamenilor de știință, cât și în preocupările practice ale societății actuale o atenție crescută. Căutarea de noi moduri de viață, strategii de creștere a gradului de satisfacție a individului, a plinătății vieții, a devenit o activitate din ce în ce mai intensă. În întreaga lume se experimentează stiluri de viață alternative.

Societatea actuală oferă tabloul a numeroase decalaje, rămăneri în urmă, nu numai în ceea ce privește dezvoltarea economică, dar și dezvoltarea umană. Lipsa de cunoaștere privitoare la propria noastră viață, la sensurile ei, la căile de soluționare a numeroase probleme ce apar la tot pasul generează moduri de viață dezechilibrate care se dezvoltă la întâmplare, având un grad scăzut de maturitate. Oamenii se întreabă cum e mai bine să-și construiască viața lor, în ce direcție să acționeze. Mai mult, s-a crezut că totul depinde de resurse. Dacă se dispune de mai multe resurse și bunuri, oamenii vor fi mai fericiți. Resursele sunt evident un lucru esențial; problema este însă a utilizării lor eficiente din punct de vedere uman: cum pot fi folosite într-o modalitate concretă resursele disponibile mai mici sau mai mari în așa fel încât să se obțină maximum de satisfacție umană. Inițial, oamenii au crezut că este suficient să știi cum să produci. E drept, aceasta apare ca o problemă importantă pentru colectivitate. Dar, în ultimul timp s-a cristallizat necesitatea că la fel de esențial este să știi și cum să consumi. Pe lângă competența producătorului se dezvoltă și o nouă preocupare legată de compe-

* Elena Zamfir. „Relațiile interpersonale și stilul de viață”, în „Stiluri de viață. Dinamica lor în societatea contemporană”, Ed. Academiei Române, București 1989, p. 85-95

tență a consumatorului, o competență a vieții cotidiene, a relațiilor interpersonale: să alegi stilul de viață care să corespundă cât mai bine talentelor, aspirațiilor și posibilităților individuale.

Pornind de la ideea că relațiile interumane reprezintă o sferă importantă atât a vieții personale, individuale, cât și a celei colective, este evidentă contribuția acestora, pe multiple planuri, la dinamica calității vieții.

Relațiile interumane apar ca un domeniu aparte al sistemului social, ele antrenând contacte directe, nemijlocite între indivizi, deosebindu-se de caracterul general, formal al relațiilor la nivel de grupuri, clase, colectivități. Ele se impun la punctul de intersecție dintre individ și colectivitate, fiind necesare atât pentru buna funcționare a sistemului social global, cât și pentru fiecare persoană în parte. Organizarea și structura lor sunt influențate de logica ambelor sisteme. Relațiile interumane ca domeniu important al calității vieții influențează prin multiple canale satisfacția individului cu viața, iar mediul uman datorat contactelor dintre persoane constituie o sursă esențială de bunăstare individuală, de echilibru psihologic și moral.

Considerații asupra conceptului de relații interpersonale

Relațiile interpersonale apar ca tipuri de interacțiuni între indivizi, în urma cărora se realizează un schimb, o „înțelegere” între două sau mai multe persoane, o „tranzacție” cum o numesc psihologii americani. Obiectul schimbului poate fi de mai multe tipuri: informații; obiecte materiale (bunuri); activități; suport psihologic afectiv; sentimente etc. În funcție de durată, intensitatea și specificul substratului interacțiunii, relațiile interpersonale angajează persoanele în grade diferite. Sunt situații în care interacțiunea se realizează mai profund, mai complet, cu o angajare afectivă mare și o solicitare pe termen lung – ca în cazul relațiilor de prietenie, de dragoste, de familie etc.; altele, în care legătura se face fragmentar, limitat, sporadic, pe durată scurtă, ca în situația cumpărător-vânzător, șofer-agent de circulație etc. Substratul psihologic, atitudinea comportamentală, motivația este cu totul alta în cele două situații, iar relația interpersonală este structural diferită. Cu toate acestea, în ambele cazuri se exercită o influență, este drept în grade diferite, asupra stării individului, în alți termeni asupra satisfacției cu viața, asupra orientărilor lui de valoare, asupra calității mediului uman.

Societatea contemporană, dezvoltând sisteme sociale complexe, activități înalt diferențiate din punct de vedere al rolurilor indivizilor, a generalizat și accentuat relații interpersonale fragmentare, specializate, multiple și întâmplătoare, spontan realizate. Acest fapt a condus la creșterea capacității individului de a se exterioriza, de a se recunoaște în legături variate,

diverse, cu treceri rapide de la o stare la alta, de la un rol la altul. În același timp se reduce posibilitatea unor relații interpersonale de durată și cu implicare mai adâncă datorită diversificării rolurilor. Fiecare persoană, la un moment dat, îndeplinește un rol și interacționează cu alte persoane doar în măsura în care acestea joacă alte roluri complementare necesare desfășurării activității zilnice. Relațiile sunt reduse la situațiile formale, sărăcite de conținut afectiv-individual și reglementate strict de normele cooperării în cadrul diviziunii muncii, excluzându-se, astfel, pe parcursul interacțiunii o implicare directă, personală. Având în vedere situațiile descrise mai sus, se conturează în fapt două tendințe clare, extreme, limite ale unui continuum pe care pot fi plasate relațiile interpersonale: la un pol, interacțiunea complexă, multiplă, profundă între indivizi; la celalalt pol, legături standardizate prin normele de rol, limitate în timp și spațiu, fără implicare efectivă a persoanelor în cauză.

O descriere și analiză corectă a relațiilor interpersonale trebuie să pornească de la specificul structural al personalității individului. Aceasta întrucât tipul de relații, fie că este vorba de cel formal, instituționalizat, fie informal-individual, poartă amprenta semnificativă a specificului dat de personalitatea individului. În acest sens, vom pleca de la ideea răspândită în literatura de specialitate că personalitatea individului apare ca un sistem complex organizat, compus atât din activități actualizate (obiective), cât și din activități potențiale, în curs de cristalizare. Ea se realizează mereu prin actualizări multiple și succesive în diferite sfere, situații, contexte socioculturale micro sau macro. Ea apare ca un sistem dinamic deschis, receptiv și sensibil la acțiunile celor din jur, în continuă schimbare și perfecționare, a cărei structură prezintă un grad relativ ridicat de mobilitate. Ceea ce, de regulă, se numește realizarea personalității umane înseamnă în fapt *actualizarea explicită a potențelor individuale în pluralitatea situațiilor de muncă și viață în care respectiva persoană reprezintă un agent activ, cu o participare directă în țesătura complexă a relațiilor interpersonale.*

În diferite sfere sociale și umane, în diverse contexte situaționale, individul are, desigur, moduri diferite de manifestare și deci de interacțiune cu semenii săi. Exemple în această direcție pot fi sfera prieteniei, a dragostei, a familiei, a muncii, a timpului liber, a activității obștești etc., unde fiecare poate să se manifeste ca prieten, iubit-iubită, soț-soție, tată-fiu, coleg-colegă, conducător-subordonat, deținător al unei funcții bine stabilite în sistemul relațiilor interpersonale, fiind un factor activ în realizarea rolurilor socioumane.

Datorită faptului că personalitatea individului apare ca un sistem dinamic deschis, niciodată încheiat definitiv, cu posibilități multiple actuali-

zate și potențe nebănuite, ascunse, relațiile interpersonale nu pot să fie totale pentru individ, având în vedere că orice contact (fie profund, fie superficial) s-ar realiza între toate punctele celor două sisteme ce intră în interacțiune, rămânând altele nelegate. Aceasta din cauză că multe din relații sunt fie complementare, fie alternative, fie exclusive unele în raport cu altele, ele sunt determinate de un anumit tip de situație interumană care exclude o alta. Într-un mod plastic, sugestiv, acest caz ar putea fi imaginat astfel: să considerăm două persoane ce intră în relație ca două mingi de cauciuc; ele pot intra în contact în unul sau mai multe puncte ale suprafeței, dar niciodată nu se vor suprapune total, nu se vor lega prin toate punctele deodată. Viața indivizilor este compusă dintr-o multitudine de relații, niciodată încheiate, fiecare realizându-se într-o varietate largă de situații, de sfere, de timp. Chiar relațiile de dragoste, de prietenie, de familie, care se impun ca legături trainice, de profunzime, cu mare angajare pentru individ nu pot fi considerate ca relații ce epuizează legăturile interpersonale, nu apar ca totale, absolute pentru individ.

Relațiile interpersonale, în varietatea lor, reprezintă un mediu necesar, activ, semnificativ al vieții personale. Ele sunt totodată, condiții favorabile sau nu afirmării și dezvoltării individului, oferă sau implică șansa actualizării potențelor umane legate de abilități, capacități, talente, pasiuni. Din această cauză relațiile interpersonale, pe de o parte, cristalizează, modelează stilul de viață al fiecăruia, iar pe de altă parte, condiționează calitatea mediului uman. În acest fel, ele pot afecta pozitiv sau negativ calitatea vieții.

Tendințe în evoluția relațiilor interpersonale

Odată cu dezvoltarea societății, relațiile interpersonale au cunoscut și ele o dinamică proprie, specifică determinată de structura socio-economică și culturală a societății moderne. Câteva planuri ale acestei evoluții merită a fi remarcate: în primul rând, dezvoltarea personalității umane, complementar al modernizării și perfecționării structurilor sociale, a dus la creșterea intensă în complexitate a relațiilor (avem în vedere mai ales dimensiunea pe orizontală – în extensie a relațiilor interpersonale, fără a fi neglijată nici cea pe verticală, în adâncime); complexitatea și dificultatea situațiilor umane putem spune că sunt în funcție de calitățile structurale ale personalității indivizilor implicați în relații; în al doilea rând, creșterea diferențierii sociale, multiplicarea tipului de activități umane au dus la creșterea mare a varietății tipurilor de relații în care intră oamenii. Rolurile socioumane pe care indivizii le pot îndeplini s-au diversificat enorm sub aspect cantitativ, dar și calitativ. Dacă în colectivitățile arhaice ele erau re-

duse la câteva care vizau sfera familiei, a vecinătății imediate, a cooperării în munca puțin diferențiată, în societatea modernă însă, cu greu s-ar putea realiza o listă completă a tuturor rolurilor îndeplinite și, corespunzător acesteia, a tipurilor de relații interpersonale pe care oamenii le pot iniția; în al treilea rând, creșterea masei colectivității, a numărului de membri activi ai grupului la nivel micro sau macro duce la multiplicarea enormă a potențialilor parteneri angajați în relații interpersonale. Fiecare dintre aceste planuri își aduce contribuția sa la conturarea calității mediului uman și impun descrieri specifice, structuri noi relațiilor interpersonale.

Referitor la profilul relațiilor interpersonale în cadrul diferitelor contexte socioeconomice apar mai multe alternative de evoluție discutate în literatura de specialitate și care pot fi evaluate și din punctul de vedere al consecințelor lor asupra stilului de viață. Ele apar rezumate în două mari tipuri de modele ce pot fi considerate alternative, dar și succesive.

1. Un *model mecanicist* care se referă la *relațiile interpersonale puternic diferențiate și complementarizate*. Se creează astfel o deosebire profundă, accentuată a relațiilor în funcție de multiple roluri și situații, multe din ele sunt reduse la o interacțiune abstractă, impersonală, formală, de funcții. Caracteristic aici este lipsa de angajare afectivă, valorizată personal, cu puternice distincții subiective și reducerea strictă a legăturii la exigențele de rol social. Oamenii se raportează între ei exclusiv în termenii dictați de normele generale și formale ale situațiilor sociale existente în diferite sfere ale vieții socioeconomice: muncitor-maistru, șef-subordonat, doctor-pacient, profesor-student etc. Relațiile se simplifică prin claritatea actualizării lor, devin strict funcționale pentru sistemul instituțional, golate de orice impurități exterioare rolului în cauză. Se produce un proces de standardizare dictat de logica sistemului organizațional. Normal ar fi ca aici relațiile să varieze în jurul unui nucleu stabil de semnificații, determinat de specificul structural al sistemului social. Apar însă diferențieri și în funcție de contextul situațional concret, de opțiuni valorice individuale, de convingeri și comportament propriu. Deși comportamentul individual este reglementat social (explicit sau implicit, conștient sau inconștient), în situații asemănătoare indivizii vor reacționa deosebit la legăturile cu cei din jur, impunându-se o notă particulară, personală relațiilor. Cu atât mai mult în situații diferite, oamenii răspund diferit la solicitările celorlalți, reducând interacțiunea strict în termenii respectivelor situații (exemplu: turistul se comportă ca turist, vânzătorul ca vânzător, inspectorul ca inspector, profesorul ca profesor, și nu ca turist etc.). Efectul acestor multitudini de roluri jucate pe rând reprezintă *in extremis* o „modularizare” (Al. Toffler) a ființei

umane. Consecințele nedorite pentru afirmarea personalității umane ale unui asemenea proces au fost analizate pe larg în literatura de specialitate occidentală de către sociologi, psihologi, filosofi, medici etc. Semnificative sunt în acest sens lucrările lui Al. Toffler, H. Marcuse, A. Maslow, C. Rogers, Chris Argyris și alții. Această standardizare a comportamentului uman și a relațiilor interpersonale a fost inițial cerută de mai mulți factori: a. *factori de eficiență*. Cerința maximizării eficienței activităților sociale și umane în societatea modernă presupune un comportament strict orientat spre un scop în cadrul unor interacțiuni funcționale, sever controlate, din care sunt eliminate „impuritățile” altor situații particulare de viață, alte motivații suplimentare; b. *factori de timp*. Interacțiunile funcționale existente în cadrul formal limitează cu strictețe timpul desfășurării relațiilor interpersonale, pe când rolurile umane mai complexe, cu implicații personale efective, profunde, tind să mărească și intervalul de timp necesar realizării lor. De asemenea, în cel din urmă caz, apar semnificații motivaționale deosebite pentru individ. Cu toate acestea, solicitarea activă a individului pe multiple planuri și în diverse situații reduce timpul interacțiunii lui cu ceilalți la minimum necesar; c. *efectul masei*. Deși nu s-au făcut studii amănunțite în această direcție, existând doar presupoziiții teoretice, se poate afirma că relațiile cu o înaltă angajare afectivă au nevoie nu numai de timp, dar și de un consum mare de energie umană, motiv pentru care numărul lor este limitat la un moment dat. Astfel, de regulă, pe o anumită perioadă de timp, un bărbat nu poate iubi cu adevărat decât o femeie, și invers, o persoană nu poate avea decât un număr limitat de prieteni, un doctor un număr limitat de pacienți etc.

Într-o societate arhaică, unde numărul membrilor colectivității, ai grupului era foarte redus, toate relațiile puteau să apară puternic personalizate, cu o motivație interioară serioasă pentru fiecare tip în parte. Într-o societate modernă, unde zi de zi fiecare individ intră în relații cu zeci de noi și noi persoane, capacitatea sa de implicație afectivă se reduce substanțial. Astfel, relațiile standardizate, de tip formal, s-au impus la început ca o soluție la numărul mare de parteneri cu care trebuie să interacționeze individul în cadrul sistemului organizațional.

Un asemenea proces de simplificare și standardizare a relațiilor are însă și consecințe negative în cristalizarea stilurilor de viață și implicit și asupra calității mediului uman. Se pierde specificitatea și coerența unui stil de viață tradițional fără a se crea posibilitatea apariției unui nou care să asigure omogenitate și identitate de sine. Se ridică numeroase semne de întrebare legate de însuși procesul autodefinirii omului prin raportare la cei din jur. „Pulverizat” în mulțimea rolurilor și situațiilor diferite, omul nu se

mai regăsește pe el ca individ, cu un statut bine determinat în sistemul sociocultural, nu se mai recunoaște ca personalitate distinctă în ansamblul relațiilor sale. Se produce chiar o alienare a omului de sine însuși și de ceilalți, ajungându-se la o instabilitate și labilitate comportamentală caracteristică „omului modular”, cum îl numește Toffler.

Multiplicarea rolurilor pe care omul le are simultan de „jucat” ridică însă o dublă problemă: pe de o parte relația dintre persoane la nivelul unor roluri determinate. Cerințe contradictorii acționează aici: persoana ca existență unică, cu o viață interioară complexă, cu problemele ei particulare. Fiecare are tendința firească de a fi el însuși în toate acțiunile lui. Fiecare are stilul său de a acționa și dorește să fie tratat de către ceilalți ca persoană unică, cu particularitățile ei specifice. Pe de altă parte însă, multiplicarea relațiilor și specializarea lor tind să standardizeze modalitățile de comportare așteptate, în funcție de o succesiune exterioară a tipului de situații. Standardizarea și specializarea se opun deci caracterului unic și complex al persoanei. De aici și o alienare specifică. Sociologii vorbesc adesea de „modularizarea” personalității umane. Fiecare învață cum să-și îndeplinească o mulțime de roluri înalt standardizate, tipizate în diferite situații: cum să se comporte pe stradă, în tramvai, la doctor, la întreprindere etc. Viața individuală este „spartă” în module distincte, puse unul lângă altul, după o logică exterioară a situațiilor, și nu după una interioară. Există riscul ca omul să se piardă în mulțimea acestor module, în propria identitate. El nu mai știe cine este și ce este el însuși în afara și dincolo de comportamentul tipizat pe care l-a învățat. Devine o combinație ciudată de elemente prefabricate, îngrămadite unele peste altele. Relațiile dintre oameni pot deveni repede eficiente funcțional, în raport cu fiecare situație în parte, dar ele sunt golite de conținutul lor mai profund pe care-l dă contactul complex dintre ființe, reducându-se strict doar la norme de eficiență. Să facem un exercițiu. Cineva este în oraș; e ora prânzului și se hotărăște să ia masa la un restaurant. Intră. Se așează la o masă. Ospătarul vine imediat. Se înclină. Oferă lista. Așteaptă două minute necesare ca să o parcurgă. Întreabă ce a ales. Notează comanda. Zâmbește. Se înclină. Se retrage.

Puteți răspunde la întrebarea: este ospătarul din descrierea de mai sus om sau robot? Am construit astfel situația încât oricare din răspunsuri să fie posibile. Este un caz de relație de rol strict determinat, cu un comportament bine specializat. Ospătarul în cauză poate fi foarte bine înlocuit cu un robot. Ba chiar o asemenea înlocuire ar fi avantajoasă, cu o precizare însă. Un robot este și rămâne totuși un robot. El nici măcar nu ar trebui să simuleze surâsul. Dimpotrivă, un om trist în acel moment trebuie totuși să suradă, profesional, la comandă, creând o relație artificială, alienantă pentru el.

Evoluția societății moderne impune deci o mare diversificare a rolurilor și comportamentelor pe care omul, această mașină universală de acțiune, le are de rezolvat simultan și succesiv în timpul vieții sale. Ea agravează contradicția dintre identitatea organică a persoanei și dezvoltarea autonomă, standardizată, după o logică exterioară a rolurilor. Cum ar putea fi rezolvată această contradicție ?

Prin înalta specializare, diferențiere și standardizare a rolurilor. În primul rând, fiecare tip de rol, de comportament trebuie gândit și proiectat cât mai adecvat pentru fiecare tip de situație în parte. Are loc un proces de standardizare a comportamentului. Doctorul învață nu numai cum să trateze o boală, dar și cum să se comporte cu bolnavul. Vânzătorul învață cum să se comporte cu clientul. Standardizarea se extinde de la acțiunea omului asupra naturii la interacțiunile dintre oameni. Pe cât posibil, comportarea umană nu trebuie lăsată la latitudinea fiecăruia. O societate înalt eficientă este aceea în care fiecare știe cum să acționeze în diferite situații, știința dobândită prin învățare și cunoaștere. Când fiecare va ști ce are de făcut, cunoscând totodată și cum se vor comporta ceilalți, viața socială va funcționa exact ca o mașină bine lucrată și întreținută, în care fiecare roțiță este gândită în așa fel încât să se îmbine perfect cu toate celelalte. Nici o tensiune, nici o contradicție, nici o dificultate. Dacă în societățile tradiționale exista doar un set de norme generale care mai mult orientau comportamentul, individul trebuind să creeze pe moment răspunsurile cele mai adecvate, într-o societate bine organizată nimic nu va fi lăsat la voia întâmplării, nimic improvizat. Totul va fi dinainte gândit și proiectat, standardizat și apoi învățat de fiecare individ. Nici o surpriză nu va fi posibilă aici. Eroul povestirii de mai sus, intrând în restaurant, într-o astfel de societate, va cunoaște precis ce se va întâmpla. În cel mult două minute de când s-a așezat la masă, ospătarul va veni să-i ofere lista și va ști cu precizie că în orice restaurant, orice ospătar se va înclina politicos, îi va zâmbi, îi va da lista – pentru că așa a fost învățat să facă. Deci, comportamentul uman devine o tehnologie pusă la punct inginerște de către specialiști și învățată apoi de fiecare individ.

Mai rămâne o problemă de soluționat: relația dintre persoană și fiecare din rolurile pe care trebuie să le joace. Aici apare însă o dificultate. În cazul mașinilor, lucrurile sunt simple, fiecare mașină este făcută pentru un anumit tip de operații. Respectivul operații îi sunt oarecum date inițial, natural. Există o suprapunere organică între operații și structura internă a mașinii. Un strung nu poate fi „stângaci” în realizarea unei operații, el nu poate fi „neatent” când face ceva; mașina înseamnă înseși operațiile pe care le rezolvă. Și asta pentru că oricât de complexă ar fi mașina, ea este infinit mai simplă decât omul și este special proiectată pentru o clasă finită de ope-

rații. Complexitatea și universalitatea omului au însă și părțile lor delicate. Omul poate amesteca și suprapune comportamentele și stările sale. Și tocmai asta este problema. Intri în magazin; vânzătorul îți zâbește; te servește amabil pentru că te cunoaște. Dar dacă nu te cunoaște? Sau dacă nu-i place cum ești pieptănat? Sau dacă el s-a certat acasă cu soția și este nervos? Se transferă deci un proces dintr-o sferă în alta. Imaginați-vă ce s-ar întâmpla dacă, pe scenă, un actor în rolul său din acea seară amestecă mereu fragmente și stări de spirit din alte roluri. Care este soluția?

Modelul mecanicist accentuează depersonalizarea și separarea strictă a rolurilor. Omul poate fi eficient în fiecare dintre rolurile pe care le îndeplinește, cu condiția de a se comporta strict după cerințele rolului său, fără nici un fel de amestec al vieții sale personale. Ești doctor și ai o discuție complicată cu un pacient grav bolnav. Trebuie să intri în rolul de doctor, să-i zâbești, deși poate trist, să-i dai curaj și încredere în viață, deși poate că ești dezamăgit. Individul nu trebuie deci să se exprime pe el însuși în rol, ci să reproducă un comportament standardizat pe care el l-a învățat. De asemenea, el nu trebuie să amestece rolurile. La serviciu poate fi director eficient, care știe să impună ordine și disciplină, seriozitate, să elimine orice familiarism, să nu îngăduie nici o abatere; acasă poate fi părinte iubitor, care știe să-i îngrijească pe copii, să fie îngăduitor, înțelegător, să le spună povești, să râdă etc. Nimic din rolul de părinte nu trebuie transferat în cel de director și nici invers. Un asemenea model de organizare a relațiilor interpersonale pare să fie extrem de eficient funcțional și în acord cu cerințele societății contemporane, înalt tehnicizate. Omul este format și funcționează precum mașinile. Organismul social va funcționa și el tot așa de ușor și bine ca o mașină. Pe lângă standardizare se adaugă și caracterul impersonal al normelor. Fiecare trebuie să acționeze nu așa cum ar fi orientat de dinamica sa interioară, ci după un program impersonal și general impus de o anumită situație.

Multe orientări din filosofia și sociologia contemporană analizează fenomenul îngrijorător, de mari proporții în societatea capitalistă, referitor la „criza identității de sine” care dizolvă integritatea și unicitatea ființei umane fără a putea pune ceva pozitiv în loc. Spre exemplu, întreaga orientare a „psihologiei umaniste” atrage atenția asupra consecințelor negativ-umane în privința conturării precise a stilurilor de viață, dar mai ales a satisfacției cu viața. Aceasta, de regulă, impune omului fragmentarea sa în multitudinea relațiilor standardizate, orientate de „logici” străine subiectivității și autenticității ființei umane, o „logică” exterioară impusă de rolurile cerute de organizarea modernă a sistemului social la care participă. Omul se compune astfel din fragmente situaționale care nu se corelează organic cu variate și

multiple ipostaze, și de aceea uneori ele sunt contradictorii, dictate de un context „exterior lui”. De cele mai multe ori, acest fenomen poate conduce în timp la „dezintegrarea” personalității sale. Stilul de viață își pierde coerența, modularizându-se și el. Persoana tinde a deveni o anexă a multiplelor roluri în care este implicată. Înstrăinarea umană proliferază, extinzându-se și la o accentuată înstrăinare a omului nu numai de el însuși, dar și de ceilalți cu care intră în contact. Indivizii nu se mai raportează unii la ceilalți ca ființe umane complexe, în unicitatea și integralitatea lor, ci doar prin relațiile limitate de roluri fragmentare, temporare, din care înțelegerea umană, simpatia, cooperarea, sprijinul reciproc, dorința de raportare umană propriu-zisă sunt treptat eliminate. Fiecare tratează pe celălalt și la rândul său este tratat nu în semnificația sa umană, ci ca o ipostază simplificată a unui rol, a unei poziții sociale la un moment dat. Paradoxal, o asemenea raportare între oameni este de natură a crea o profundă însingurare, o izolare totală ce frizează absolutul singurătății în mijlocul celei mai compacte mulțimi umane. De aceea, nu este întâmplător că o exigență acută a omului contemporan se referă la necesitatea unei profunde identități de sine, la nevoia omului de a fi el însuși în orice împrejurare, de a se recunoaște în relațiile lui cu ceilalți, de a se regăsi mereu sub raportul potențelor și actualizărilor acțiunilor sale. Această cerință se impune atât în comportamentul său față de ceilalți, cât și față de sine însuși. Analistii contemporani subliniază că efectele umane negative, nedorite și neașteptate ale unui asemenea model mecanicist al relațiilor interpersonale sunt puternic traumatizante pentru om, cu o coloratură antiumanistă evident clară. De aici se desprind predicții interesante în legătură cu reacția individului față de o asemenea cale de raportare la ceilalți. Acestea sunt însoțite de căutări orientate către strategii de contracarare a consecințelor nedorite din punct de vedere uman ce decurg din modernizarea sistemelor socioeconomice.

În același timp, se constată că modularizarea și standardizarea relațiilor interpersonale, limitate riguros la rolurile sociale, pot produce nu numai reflecții critice și predicții teoretice, dar mai ales tendințe explicite în plan comportamental practic. Apar astfel reacții comportamentale opuse sau complementare la situațiile de fapt create. Persoana umană, alienată în relațiile sale cu ceilalți, suprimată în identitatea și unicitatea sa prin legături strict funcționale exterioare motivației sale interioare, subiective, încearcă să-și găsească posibilități de exprimare și autoactualizare în sfera vieții strict personale, intime – relații exclusiv de familie, de prietenie, de dragoste. Aceste relații, prin hiperbolizare, absolutizare și autonomizare capătă în fapt, pentru individ, semnificații valorice compensatorii. Sferele care ar trebui să caracterizeze mai puțin aspectul social al naturii umane devin, prin

distorsionarea semnificațiilor umane, surse în sine de sens pozitiv pentru omul însingurat. Relația nu este nici în acest caz câtuși de puțin simplă, lipsită de contradicții și tensiuni permanente; apar și aici tendințe greu de definit, nu total dezirabile pentru satisfacția individului cu viața. Aceasta întrucât fragmentarea omului în relațiile sale formale îl împiedică a crea un mediu favorabil desfășurării unei vieți normale și în celelalte sfere. De aceea, deseori intervin și în cadrul relațiilor personale, private, intime, forțe contradictorii, tendințe centrifuge care împiedică coerența unui stil de viață autentic, factori multipli care se opun creșterii calității mediului uman. Astfel, pe de o parte, dezvoltarea umană, greu de negat, rezultat al evoluției sociale, poate aduce o creștere în complexitate și profunzime a relațiilor interpersonale private, intime. Însăși alienarea din relațiile sociale formale generează automat o concentrare mai mare, mai atentă a energiei și pasiunilor umane în sfera vieții personale, private. Pe de altă parte însă, impersonalizarea, standardizarea, modularizarea nu pot să nu afecteze negativ și integritatea acestei sfere a vieții, supunând-o și pe ea, în cele din urmă, logicii exterioare rigide și chiar inumane. Apare o distorsiune adâncă și în acest plan al vieții, ca urmare a sărăcirii sensibilității omului și a modelării acesteia prin raportare la rațiuni înguste, pragmatice, exterioare sentimentelor pozitive, contrare autenticității esenței umane. Nu de puține ori, logica străină omului, rigidă, lipsită de suflet, care coordonează relațiile individului în plan social intervine puternic și în sfera vieții afective, personale. Astfel, un individ pulverizat în multitudinea de roluri, situații și poziții sociale în care nu se recunoaște pe el însuși, cu greu își va găsi unicitatea și autenticitatea sa interioară în cadrul unui stil de viață personal, coerent, clar definit. În ultimă instanță, efectul standardizării excesive în relațiile interpersonale frânează și dezvoltarea umană subiectivă, creșterea semnificativă în complexitate a sistemului personalității, a formării sensibilității în acord cu exigențele valorice ale sentimentelor umane. Mai mult, frustrările acumulate în planul relațiilor formale, instituționalizate, dezorganizează profund și viața personală, intimă. Astfel, afirmarea unor sentimente umane firești legate de dragoste, prietenie, generozitate, proprii complexității ființei umane, capătă o funcție strict compensatorie pentru individ, afectând grav echilibrul psihologic uman. Cu toate acestea, numeroase studii pe această problemă indică o tendință semnificativă, în creștere, de retragere tot mai mult în societatea modernă a omului către sfera vieții individuale private, de căutare aici a sensului ultim al vieții, a surselor majore de satisfacție umană în sine, însingurându-se de ceilalți semenii, rupându-se progresiv de cerințele vieții colective.

În ultimul timp, acest model mecanicist a fost supus unor multiple

critici care se referă atât la efectul pentru persoană al acestei strategii de organizare, cât și la efectul în exterior, pentru ceilalți.

Modelul mecanicist are drept consecință o sărăcire și dezagregare a personalității umane. Omul își pierde identitatea de sine, pulverizându-se în mulțimea rolurilor și comportamentelor standardizate. Dincolo de acestea el nu se mai regăsește pe sine; nu mai reprezintă unitatea organică și unică, totodată, pe care fiecare persoană trebuie să o aibă. Modularizarea produce alienare. Omul nu se mai recunoaște în acțiunile sale, în viața sa. Are loc un proces de involuție. Complexitatea comportamentului nu mai este o expresie a complexității interioare, ci este o alcătuire exterioară pe care individul o reproduce în mod mecanic. Studiile psihologice sugerează faptul că omul este o ființă prin excelență *expresivă*. El se exprimă implicându-se cu toată ființa în acțiunile și comportamentul său. El nu își alcătuiește viața copiind modele existente, ci o creează printr-un proces unic și organic, îmbogățindu-se pe el însuși. Orice comportament standardizat și impus mecanic ultragiază complexitatea umană, îi atrofiază stilul ei unic, inhibând creativitatea. Am putea, de exemplu, concepe un artist care patru ore pe zi lucrează la o capodoperă, iar alte patru ore copiază mecanic fotografii? Intuitiv ne dăm seama că această ultimă activitate ar fi distructivă pentru însăși munca creatoare și de aceea va fi refuzată sau, dacă va fi acceptată, va fi plătită cu prețul talentului. Se pare că din acest motiv unul dintre imperativele existenței umane este acela de a avea „propriul său stil”. A fi tu însuși reprezintă o condiție a unei vieți interioare complexe și dezvoltate. Modelul mecanicist referitor la relațiile interumane poate fi considerat deci ca un inhibitor al ființei. Aici poate fi invocată o idee centrală pentru multe teorii actuale asupra omului: autorealizarea (Marx) sau autoactualizarea (Maslow). O mașină care nu este folosită pentru toate operațiunile pentru care a fost făcută nu „suferă”. Omul da. Omul este o ființă ciudată, care se autodefineste prin exprimare de sine. El resimte acut nevoia actualizării uneia dintre necesitățile sale fundamentale, aceea de a trăi la nivelul capacităților, de a-și pune în funcție aceste capacități definitorii pentru esența sa. Și gândirea independentă, creativitatea, semnifică una dintre capacitățile specifice omului. A reproduce mecanic ceea ce a învățat, sau ceea ce i se ordonă, reprezintă pentru om o stare contrară naturii sale creatoare, originale.

În al doilea rând, așa cum o serie de studii recente au evidențiat, standardizarea soluțiilor nu este o strategie optimă în mod funcțional. Ea este utilă doar în situații relativ simple și înalt repetitive. Situații complexe și aflate mereu în schimbare, ca cele care caracterizează societatea contemporană, cer mereu soluții imediate, unice și irepetabile, flexibil și creativ

adaptate. Și omul este un asemenea sistem capabil de inovație, de reflexie flexibilă și înalt individualizată la diversitatea mare a situațiilor. Creativitatea nu reprezintă un lux, ci o necesitate umană puternic motivată.

Prima jumătate a secolului nostru a fost dominată de celebrul model al „birocrăției” formulat de Max Weber. Pentru a fi eficientă, după acest autor, orice activitate colectivă trebuie să fie fundată pe reguli generale și impersonale care să reglementeze activitatea fiecărei persoane. Un asemenea model de organizare este tipic mecanicist. El impune fiecărui om să facă abstracție de sentimentele sale, de propria sa persoană și să aplice strict și exclusiv reguli, norme, tipuri de soluții înalt standardizate. Încă din anii '40-'50, modelul birocrăției raționale, eficiente, s-a dovedit a fi o iluzie, o imposibilitate. Oricât de raționale ar fi regulile pe care le-am putea imagina, o activitate organizată într-o asemenea manieră mecanicistă devine inevitabil rigidă, inflexibilă, dezvoltă numeroase patologii. Nu există o birocrăție rațională, ci birocrăția pur și simplu, cu toate componentele ei negative. Modelul mecanicist apare în perspectiva actuală mai mult ca o soluție justificată la un anumit nivel de dezvoltare socială împotriva subiectivismului, favoritismului pe care societatea le-a moștenit de la feudalism. Standardizarea comportamentului, impunerea de norme generale și impersonale era o soluție doar în acel context. Ea s-a dovedit însă a fi primitivă.

2. Ținând seama de implicațiile inevitabile ale creșterii în complexitate a vieții moderne, cât și de exigențele logicii ființei umane ca persoană bio-psiho-socio-culturală, cel de-al *doilea model* al relațiilor interpersonale, pe care l-am putea numi *organic*, reprezintă o tentativă de depășire a dificultăților și consecințelor negative umane ce decurg din primul model amintit. Modelul organic al relațiilor interpersonale ține seama de necesitățile multiple ce decurg din natura complexă, de particularitățile structurale ale personalității umane plenare, de exigențele *omului total*.

În cazul acestui model, legăturile dintre indivizi răspund unor exigențe valorice proprii unei „culturi a relațiilor interpersonale” – ghid și cadru de referință al cooperării pozitive, al participării responsabile la viața colectivității. Acest model de raportare a indivizilor nu apare doar ca un simplu ideal, ci el se referă la structurile socioculturale și economice concrete cristalizate în societate.

STILUL DE VIAȚĂ STUDENTESC

Studentia reprezintă un stil de viață distinct. Pentru a-l înțelege este nevoie să răspundem la câteva întrebări fundamentale: prin ce se caracterizează activitatea profesională a studentului nostru în momentul actual? cum se raportează el la munca sa și la perspectivele profesionale care i se deschid? care sunt preocupările sale în afara muncii? ce face în timpul liber? de ce resurse economice dispune? la ce fel de bunuri aspiră și la care are acces? care este atitudinea sa față de relațiile dintre sexe? cum se raportează la societatea în care trăiește? ce așteaptă de la viitor? cât de satisfăcut este de tipul de viață pe care o duce?

Pentru a răspunde la toate aceste întrebări am suplimentat analiza teoretică și observațiile cotidiene de care noi, autorii, dispunem în calitate de foști studenți și actuale cadre didactice, cu datele sistematice oferite de o largă cercetare întreprinsă în primăvara anului 1980, pe un eșantion de 1000 de studenți din centrul universitar București¹⁷⁵.

Instrumentul principal al cercetării a fost un amplu chestionar cuprinzând 206 întrebări, referitoare la principalele aspecte ale vieții studentești: viața profesională, participarea la cultură și petrecerea timpului liber, relațiile dintre sexe, baza economică a vieții studentești, orientarea sa în viață, sistemul de valori și gradul de satisfacție în viață.

Eșantionul a fost extras din mai multe institute de învățământ superior bucureștene: Academia de Studii Economice, Universitate, Institutul Politehnic, Institutul de Arhitectură, Institutul de Medicină și Farmacie, Institutul de Teatru și Arte Plastice, Institutul de Construcții, Institutul de Educație Fizică și Sport. Din aceste institute au fost selectate grupe din toți anii de studiu (mai puțin anul V) de la 20 de facultăți, variate ca profil. Prin modul în care a fost alcătuit și prin mărimea sa, eșantionul nostru, chiar dacă

* Elena Zamfir, C. Zamfir, Ștefan Ștefănescu, în „Modul de viață și calitatea vieții”, Ed. Politică, București, 1982 (p. 291-330).

¹⁷⁵ Cercetări asupra studenților s-au mai făcut în țara noastră. În mod special Centrul de Cercetări pentru Problemele Tineretului s-a preocupat cu acest subiect. Rezultatele investigațiilor realizate între 1969 și 1972 au fost expuse în lucrarea *Studentul și societatea*, Editura Dacia, Cluj, 1973, autori: E. Cincă, Gh. Crăciun, R. Cresin, F. Mahler (coordonator), V. Mișode, A. Mihu (coordonator), C. Schifirneț (coordonator). Aceste cercetări s-au concentrat asupra profilului social-politic al studentului.

nu este riguros reprezentativ, considerăm că oferă o imagine ce aproximează cu suficientă exactitate starea generală a studențimii bucureștene și, probabil, este puternic indicativ pentru studențimea română în momentul actual. Ne-am oprit doar asupra studentului de la cursurile de zi și din facultățile obișnuite, fără a include cursurile de subingineri.

Cadrul general al vieții studentești

Studentul este, de regulă, un tânăr de-abia ieșit din adolescență și neintrat complet în viața matură, cu activitățile și responsabilitățile specifice acesteia. 91% dintre studenții eșantionului nostru sunt între 20 și 25 de ani. Doar 5% sunt peste 25 de ani, restul de 4% având sub 20 de ani. Din punct de vedere social, maturitatea este asociată, în primul rând, cu integrarea în muncă, obținerea prin propria activitate a resurselor economice necesare vieții, întemeierea unei familii și a unei gospodării proprii. Studentul se află într-o fază de trecere, de pregătire pentru integrarea în muncă. El nu dispune de venituri proprii care să-i asigure existența. Condițiile sale de viață sunt asigurate de familie și colectivitate. El este degrevat de multe din sarcinile pe care un matur le are de îndeplinit în mod curent, având posibilitatea să se concentreze asupra însușirii profesiei pentru care se pregătește, a formării sale sociale și culturale. Deși încă de acum începe să-și caute partenerul de viață, studentul nu este, de regulă, căsătorit și aproape în totalitatea cazurilor nu are o gospodărie proprie – casă și tot ceea ce trebuie menajului –, amânând întemeierea acesteia după terminarea facultății. Maturitatea socială a studentului este sensibil întârziată în raport cu vârsta sa. Ceilalți tineri, la aceeași vârstă, sunt deja încadrați în muncă și au început, cei mai mulți dintre ei, să-și constituie propria lor familie și gospodărie. În cercetarea întreprinsă de Centrul de Cercetare a Problemelor Tineretului, citată mai sus, autorii găseau în 1969 doar 10% dintre studenții eșantionului lor căsătoriți, în comparație cu proporția de căsătoriți pe ansamblul tineretului urban la vârsta de 20-25 de ani care era în acel an de 29,6% la bărbați și 69,4% la femei. În eșantionul nostru 14% dintre studenți sunt căsătoriți.

Activitatea specifică studentului este pregătirea profesională, învățarea, cu toate particularitățile sale. Participarea la cursuri și seminarii, laboratoarele și diferite forme de lucrări practice, studiul în bibliotecă, pregătirea pentru examene sunt componente specifice vieții studentești.

Ca perioadă de trecere, studentia este determinată, în orientările sale fundamentale, de statutul social și profesional al viitorului absolvent. Studentul se pregătește nu numai pentru o profesie, ci și pentru o anumită poziție socială asociată profesiilor intelectuale. Prestigiul social al acestor

profesii se răsfrânge și asupra studenților. În plus, profesia de intelectual este asociată și cu un stil de viață specific. Studentul se pregătește deci, totodată, și pentru un stil de viață care este caracteristic grupului socioprofesional intelectual din care va face parte.

Din acest punct de vedere, studenția reprezintă un proces de formare a unui stil de viață – cel caracteristic grupului socioprofesional de intelectuali. Ea omogenizează rapid și puternic tinerii veniți din variate medii socioprofesionale, pregătindu-i pentru un mod de viață care, pentru mulți dintre ei, este diferit de cel al familiei din care vin. Acești doi factori – condițiile actuale ale vieții de student și statutul socioprofesional viitor – acționează în sensul ridicării gradului de omogenitate a modului de viață studențesc. Studenții fac aproximativ aceleași lucruri, își însușesc un sistem relativ omogen de valori, se pregătesc pentru același stil de viață. Această afirmație este susținută de datele cercetării noastre: există o mare omogenitate în ceea ce privește orientările generale, caracteristice modului de viață studențesc. Există însă și variații, adesea substanțiale, în comportamentul și aspirațiile studenților. Aceste variații au mai multe surse. În primul rând, sunt o serie de factori obiectivi diferențiatori: sexul, vârsta, anul de studiu, categoria socioprofesională din care studentul provine, tipul de profesiune intelectuală pentru care se pregătește (facultatea). În al doilea rând, sunt diferențe determinate de tipul de personalitate, de experiența de viață a fiecăruia, de evoluția intelectuală și socială individuală, de opțiunile sale valorice fundamentale, de mediul social-uman concret în care fiecare s-a format. Diferențele nu par a lua valori foarte ridicate. În mod special ne vom opri la câțiva factori mai importanți care, tradițional, sunt puternic diferențiatori: sexul, categoria socioprofesională a părinților, tipul de profesie ales.

Sexul. Tradițional, modurile de viață se diferențiau într-un grad foarte ridicat în funcție de sex. Societatea modernă a redus semnificativ aceste diferențe. În mod special, aceste diferențe sunt mai reduse în cazul studenților și al profesiilor de tip intelectual, decât în cel al celorlalte categorii socio-profesionale. Amplitudinea redusă a diferențelor dintre modul de viață al băieților în raport cu cel al fetelor în perioada studenției provine, în cazul țării noastre, și din participarea mult mai intensă la viața profesională a femeii. Mai ales în mediile socioprofesionale intelectuale, femeia are un rol profesional activ. Astfel, în rândul femeilor cu studii superioare, în țara noastră, procentul „casnicilor” este mult mai redus decât în categoriile de femei cu pregătire școlară mai scăzută. În multe dintre țările capitaliste (de exemplu, S.U.A.), un procent destul de ridicat dintre absolventele institutelor de învățământ superior nu vor profesa după absolvire și, de asemenea, un

procent mai mare de studente decât studenți nu termină studiile. Multe dintre fete, așa cum arată studiile întreprinse, vin la colegii și universități nu pentru a dobândi o profesie, ci mai mult pentru a realiza o cultură generală, a asimila un stil de viață și, adesea, chiar pentru a găsi un partener de viață.

La fel ca și băieții, fetele vin la facultate, în țara noastră, în vederea însușirii unei profesii, pe care se așteaptă să o practice. Acest fapt este de natură a apropia foarte mult atitudinile față de învățătură, față de profesie. Trebuie să ne așteptăm însă și la o serie de diferențe. Femeia are în societatea actuală un rol distinct: ea este solicitată într-o mai mare măsură în gospodărie, în creșterea copiilor, în familie în general decât bărbatul. Acest lucru face ca, în mod inevitabil, să existe disponibilități ceva mai reduse pentru femei decât pentru bărbați în ceea ce privește participarea la activitățile sociale exterioare familiei și chiar la viața profesională. Ne așteptăm, de aceea, ca orientarea profesională a studenților și studentelor, deși apropiată, să prezinte unele diferențe de intensitate, pornind de la performanțele profesionale și sfârșind cu vocația profesională și locul atribuit profesiei în propria viață. Ne așteptăm să apară, de asemenea, diferențe în tipurile de activități de timp liber, în atitudinea față de sine, față de îmbrăcăminte etc.

Categoria socio-profesională de proveniență a studenților reprezintă o altă sursă de diferențiere. Tânărul este influențat de modul de viață și sistemul de valori al mediului social din care vine. Ne putem aștepta însă ca aceste diferențe să fie mai reduse decât diferențele efective dintre diversele categorii socio-profesionale. Sunt două argumente în sprijinul acestei ipoteze. În primul rând, decizia de a veni la facultate echivalează cu opțiunea pentru o anumită poziție socioprofesională, ducând la identificarea cu valorile acesteia, la asimilarea modului de viață specific acesteia. În al doilea rând, însăși viața de student exercită o puternică influență omogenizatoare, accelerând integrarea în noua poziție socială. Diferențele datorate mediului socioprofesional de proveniență vor tinde deci să se micșoreze pe măsură ce tânărul evoluează ca student și, apoi, ca profesionist. Ne putem totuși aștepta ca sistemul de valori și o serie de caracteristici ale modului de viață al intelectualității să fie mai puternic asimilate de către tinerii veniți din mediile intelectuale, decât ceilalți tineri.

Tipul de profesie pentru care studentul se pregătește este și el asociat cu diferențe în orientări și mod de viață. Profesii ca medic, inginer, profesor, economist, cercetător științific, arhitect, constructor, artist sunt diferite din multe puncte de vedere: tipul de muncă, condițiile de muncă, prestigiul social, stilul de viață asociat. Una dintre dimensiunile care creează diferenți-

erile cele mai semnificative între profesii este gradul de complexitate al profesiei și ponderea elementului de creativitate/rutină. Dacă analizăm profesii atât de diferite ca cea de electronist, medic, artist, automatist, arhitect, matematician, observăm că ele au ceva în comun: gradul lor de complexitate este sensibil mai ridicat decât în alte profesii, ponderea creativității este mai mare în raport cu rutina, standardizarea. Performanța în aceste profesii este în funcție de interesul investit în dezvoltarea profesională, de acumularea de noi cunoștințe (ritmul de schimbare în cazul acestor profesii este foarte ridicat), de talentul personal, de pasiunea cu care sunt realizate. Datorită marii complexități a acestor activități profesionale, sunt posibile performanțe foarte diferențiate. O profesie mai standardizată, aflată într-un ritm lent de schimbare, antrenează capacitatea de creație, talentul și vocația într-o măsură mai mică. Pasiunea, vocația reprezintă un tip de motivație eficace pentru performanțele dificile. Desigur, orice profesie poate fi făcută cu talent, dăruire, cu pasiune. O asemenea orientare subiectivă față de profesie reprezintă însă motivația obligatorie a performanței în profesiile cu un grad ridicat de complexitate. Aceasta este și explicația pentru care aceste profesii, asociate cu un înalt prestigiu social, sunt pentru tineri înalt dezirabile.

Viața profesională

Profesiile de tip intelectual prezintă în societatea modernă o ridicată dezirabilitate socială. Lucrul este valabil și pentru societatea noastră, adăugându-se și prestigiul de care intelectualitatea s-a bucurat în societatea românească tradițională. Această situație va fi caracteristică, poate în forme sensibil mai diminuate, până când se vor lichida deosebirile esențiale dintre munca fizică și munca intelectuală, munca de execuție și munca de conducere. După părerea noastră, există mai multe rațiuni pentru care profesiile intelectuale reprezintă poziții sociale spre care mulți tineri (și părinți, în ceea ce privește copiii lor) aspiră.

– *Produsele* activităților intelectuale sunt estimate de către colectivitate a avea o mare valoare, conferind prin aceasta prestigiu social și satisfacție autorilor lor. Un profesor „produce” oameni educați, formați pentru viață și muncă, un doctor „produce” sănătate, un inginer, noi tehnologii de producție, un om de știință, noi adevăruri, un artist, opere de artă.

– Profesiile de tip intelectual prilejuiesc *activități* cu un nivel ridicat de complexitate și creativitate, în sine interesante. Ele pot genera pasiuni, vocații. În plus condițiile lor de desfășurare – fizice, tehnice, culturale, social-umane – constituie o puternică sursă de atracție.

– Pregătirea școlară superioară oferă posibilități de acces în sistemul de conducere a societății.

– Profesiile intelectuale sunt relativ *mai bine remunerate*. Acest aspect nu pare să aibă o pondere însemnată în prestigiul de care se bucură aceste profesii, întrucât, în condițiile țării noastre, diferențele de remunerație sunt relativ limitate. Unele profesii intelectuale sunt relativ mai slab remunerate decât unele profesii care nu presupun pregătire superioară.

– În fine, trebuie să ținem seama de faptul că profesiile intelectuale sunt asociate cu un *stil de viață* care, la rândul său, este înalt dezirabil. În plus, viața de student este ea însăși, pentru tineri, deosebit de atractivă.

Toate aceste rațiuni explică de ce în rândurile tineretului nostru există foarte larg răspândită aspirația de a urma o facultate. La acești factori trebuie adăugat încă un aspect foarte important referitor la *condiții*. În țara noastră există multe facilități, începând cu bursele acordate de colectivitate și sfârșind cu gratuitatea învățământului, de natură a permite oricărui tânăr, independent de situația economică a familiei sale, să realizeze o pregătire superioară. Părinții sunt, de asemenea, puternic motivați să-și orienteze copiii spre învățământul superior, să le creeze condițiile necesare pentru pregătirea examenului de admitere și urmarea cursurilor facultății. Prin tradiție, în societatea noastră părinții își asumă largi responsabilități pentru a asigura condițiile unei cât mai bune evoluții social-profesionale a copiilor lor.

Cercetarea noastră oferă posibilitatea de a afla care este motivația opțiunii actualilor studenți pentru a veni la facultate. Studenții cuprinși în eșantionul nostru au fost solicitați să examineze o listă cu opt motive posibile ale opțiunii pentru intrarea la facultate și să le noteze în ordinea ponderii pe care au avut-o în decizia pe care *ei* au luat-o: cu 1, motivul cel mai important, cu 2, al doilea ca importanță și așa mai departe, până la ultimul ca importanță; motivele care nu au funcționat deloc în decizia luată de ei au fost notate cu 9. Tabelul I redă motivele în ordinea importanței lor.

Dobândirea unei profesii în sine interesantă este cel mai activ motiv pe totalul eșantionului, urmat de *atracția exercitată de viața de student* și de prestigiul social al profesiei. Celelalte motive au contribuții mai reduse, dar totuși, suficient de active. După cum am presupus, *avantajul economic* este estimat a fi avut un rol mai puțin important în luarea acestei decizii, jumătate dintre studenții chestionați declarând că acest motiv nu a avut nici un rol. Părinții au și ei un rol activ în această decizie. La 40% dintre studenți, se estimează că insistența părinților *a avut o anumită* pondere în decizia de a intra la facultate.

Tabelul 1

Importanța diferitelor motive în decizia de a veni la facultate¹⁷⁶

Motivele venirii la facultate	Apare pe primele 3 locuri în %	Nu a constituit un motiv în %
Pentru a dobândi o profesie interesantă	80	8,6
M-a atras viața de student	56,1	18,9
Pentru a dobândi o profesie de prestigiu social	45,1	32
Pentru a obține o poziție socială înaltă	18,9	48
Pentru a dobândi o profesie ușoară	19,2	50,8
O profesie bănoasă	14,8	49,6
La insistența părinților	11,1	59,8
Pentru o căsătorie la același nivel social	3,7	68,6

Interesant este că între motivația deciziei de a veni la facultate a fetelor și a băieților nu apar diferențe semnificative. Cu o singură excepție: băieții sunt semnificativ mai motivați decât fetele de obținerea unei profesii care aduce o remunerație ridicată ($p > ,001$)¹⁷⁷. Și la băieți, această motivație, deși mai activă, ocupă totuși un loc secundar. Diferența este explicabilă. Conform „diviziunii” tradiționale a sarcinilor dintr-o gospodărie, bărbaților le revine responsabilitatea de a face eforturi mai mari pentru obținerea de resurse economice. În raport cu mediul socioprofesional de proveniență al studenților¹⁷⁸ ierarhia motivelor rămâne, de asemenea, fundamental aceeași, diferențe apărând doar în cazul a trei motive: studenții proveniți din mediile nonintelectuale indică un rol mai ridicat pentru motivațiile *profesie mai*

¹⁷⁶ Deoarece numărul non-răspunsurilor este în general mic, el nu este inclus în tabele.

¹⁷⁷ Pentru simplificare, atunci când comparăm mediile a două grupuri, nu vom indica valorile lor absolute, ci doar semnificația statistică a diferenței, nivelul de încredere probabilistic pe care îl avem că diferența este semnificativă.

¹⁷⁸ Pentru mediul socio-profesional de proveniență a studenților am luat ca indicator profesia tatălui: țărăn, muncitor, lucrător în servicii, funcționar, cadru mediu (tehnician, maestru, cadru mediu sanitar), intelectual. Pentru a desemna toate grupurile socio-profesionale diferite de cel intelectual și pentru care intrarea copiilor la facultate înseamnă o schimbare socială, am utilizat termenul convențional de profesii non-intelectuale.

ușoară ($p > ,001$) și *atracția vieții de student* ($p > ,01$), în timp ce studenții proveniți din mediile intelectuale indică o importanță mai mare motivului *profesie interesantă* ($p > ,02$). Tinerii ai căror părinți au activități predominant fizice optează pentru o profesie de alt tip, adesea, pentru a evita o serie de condiții mai grele despre care știu, din relatările părinților, și, de asemenea, pentru un alt stil de viață. În cazul studenților proveniți din familii intelectuale, asimilarea mai directă a valorilor acestui grup socioprofesional printre care și importanța ridicată acordată caracterului interesant în sine al muncii – creează o tendință de a sublinia mai mult importanța acestei rațiuni în opțiunea de a intra la facultate.

Diferențe semnificative de motivație apar și între facultăți. La facultățile „de vârf” (electronică, automatică, medicină, arhitectură, teatru, matematică, fizică) importanța motivației *profesie interesantă* este semnificativ mai ridicată decât la celelalte facultăți ($p > ,001$); în schimb, la aceste din urmă facultăți sunt mai puternice majoritatea celorlalte motivații: *atracția vieții de student* ($p > ,001$), *profesie mai ușoară* ($p > ,001$), *insistența părinților* ($p > ,001$), pentru a obține o poziție socială înaltă ($p > ,01$), pentru a găsi un *partener de căsătorie cu același statut social* ($p > ,05$).

Un alt aspect se referă la mediile din care provin studenții. Mediile intelectuale dau o proporție mai mare de studenți decât celelalte medii (Tabelul II). În afară de condițiile cultural-intelectuale mai favorizante pentru performanțele școlare, mediile intelectuale tind să dezvolte și o motivație mai ridicată a intrării în facultate. În ceea ce-i privește pe intelectuali, obținerea pentru fiii lor a unei profesii tot intelectuale reprezintă o cerință esențială, a reproducerii statutului lor social. Pentru celelalte categorii, aceasta reprezintă o schimbare „în sus” a statutului social. Studiile asupra mobilității sociale au indicat că intensitatea motivației reproducerii statutului social tinde să fie mai ridicată decât cea a ascensiunii sociale.

Tabelul II

Studenții cuprinși în eșantion în funcție de profesia tatălui

Profesia tatălui	Procent de studenți %
Țăran ¹⁷⁹	4,8
Muncitor	26,4
Lucrător servicii	13,9
Cadru mediu	12,9
Funcționar	16
Profesii intelectuale	34,5

Datele prezentate în Tabelul III indică existența unei puternice motivații de a intra la facultate. Diferențe semnificative apar în această privință în funcție de mediile socioprofesionale de proveniență. De asemenea, fetele par ușor mai motivate decât băieții.

Tabelul III

Cât de mult doreau actualii studenți să intre la facultate

Cât de mult țineți să intrați la facultate?	Profesia tatălui			
	Total	Intelectual	Cadru mediu, funcționar %	Muncitor, țăran, lucrător servicii %
Foarte mult. Eram hotărât(ă) să dau până întru	72,2	79	72,3	65
Destul de mult. Dacă însă nu reușeam de câteva ori, renunțam	22	14,8	24,2	27,6
Nu țineam neapărat. Dacă nu reușeam, renunțam	5,1	4,6	3,5	7,1

Profesiile intelectuale tind să fie asociate cu o marcată orientare

¹⁷⁹ Proportia mică de studenți ai căror tați sunt țărani se explică și prin faptul că de multe ori doar mama lucrează în gospodăria colectivă, în timp ce tatăl este angajat ca muncitor.

vocațională. Termenul de vocație desemnează o implicare afectivă puternică în propria profesie. În principal, doi factori explică de ce profesiile intelectuale generează „vocații”. În primul rând, prin ele însele oferă importante surse de satisfacție. În al doilea rând, implicarea afectivă reprezintă o *precondiție* esențială a eficienței muncilor de tip intelectual. Profesiile intelectuale nu sunt *know-how-uri* structurate care, odată însușite, pot fi utilizate aproape mecanic, ci sunt extrem de dinamice, creative. Facultatea asigură doar o pregătire generală, baza pentru o anumită profesie, absolventul urmând să lucreze în mod independent, să se adapteze în mod creator la variatele contexte tehnice și științifice ale muncii sale, să se perfecționeze continuu profesional, însușindu-și noile cunoștințe aflate în rapidă creștere.

Este firesc ca în aceste condiții performanțele profesionale să fie determinate în mod esențial de implicarea personală, afectivă în profesie, de inițiativă, dăruirea și pasiunea fiecăruia. Prestigiul profesional este, din acest motiv, mult mai diferențiat în aceste profesii, reprezentând o motivație suplimentară, puternică, a implicării personale în profesie.

Orientarea vocațională se manifestă în primul rând prin motivația alegerii facultății. Interesul, pasiunea pentru profesia în sine tinde să devină pentru studenți criteriul cel mai important al alegerii facultății. Datele cercetării noastre confirmă această ipoteză.

Tabelul IV

Motivul principal al alegerii facultății

Motivul alegerii facultății	Total
Îmi plăcea profesiunea	61,7
Materiile de admitere le cunoșteam mai bine	23,2
Posibilități de plasare la absolvire mai bune	7,5
Admitere mai ușoară decât la alte facultăți	4,4
Părea a fi o facultate mai ușoară	2,3

După cum se poate remarca, *interesul pentru profesie* reprezintă motivul cel mai răspândit al alegerii facultății. Se poate considera, de asemenea, că următoarea motivație ca frecvență – *materiile de admitere le cunoșteam mai bine* – reprezintă o formă mai slabă de orientare vocațională. Orientarea spre anumite materii reprezintă un criteriu al aptitudinilor intelectuale și afective de a dezvolta un atașament pentru profesia care le presupune. Interesant este faptul că, deși concurența este foarte mare la intrarea în unele facultăți, șansele mai mari de intrare sunt foarte rar invocate ca motiv

principal al opțiunii. Același lucru este valabil și în ceea ce privește posibilitățile de plasare. Orientarea vocațională este ușor mai ridicată la băieți în raport cu fetele, la studenții proveniți din mediile intelectuale – 72% dintre aceștia invocă acest motiv în raport cu 57% dintre studenții proveniți din celelalte medii socioprofesionale.

Aceeași imagine rezultă și din atitudinea față de profesie (Tabelul V) și din preferințele pentru viitorul loc de muncă (Tabelul VI). În ceea ce privește atașamentul față de profesie, el este ușor mai ridicat la băieți față de fete, la studenții proveniți din mediul intelectual decât la ceilalți. În schimb, atunci când este vorba de preferințele pentru viitorul loc de muncă, nu apar diferențe în nici una dintre aceste privințe.

Tabelul V

Atitudinea față de profesia aleasă

Atitudinea față de profesie	Total %
Sunt îndrăgostit de ea. Este o mare pasiune	22,1
O profesie mai bună	47,3
Acceptabilă	15,6
Nu prea grozavă	13,9
Nu îmi place deloc	1,5

Tabelul VI

Aspirații privitoare la viitorul loc de muncă

Cum ar trebui să arate în primul rând viitorul loc de muncă	Total
Să ofere posibilitatea de dezvoltare și afirmare ca bun specialist	79,8
Comod, fără bătaie de cap	8,7
Să ofere avantaje materiale	5,6
Posibilități de promovare în poziții de conducere	5,4

Pentru a determina mai exact vocația profesională și variațiile sale, am construit un indicator global de vocație profesională utilizând întrebările care implicau acest aspect. Acest indicator sugerează existența pe ansamblu a unei puternice orientări vocaționale. Variațiile, pe diferite criterii, deși semnificative, sunt relativ reduse: băieții sunt mai orientați vocațional decât

fetele ($p > ,05$), studenții proveniți din medii intelectuale mai mult decât ceilalți ($p > ,001$), studenții de la facultățile „de vârf”, mai mult decât cei de la celelalte facultăți ($p > ,001$).

Centrarea de profesie este evidențiată și de modul în care studenții estimează condițiile succesului profesional în meseria lor. Două treimi consideră că pentru aceasta este necesar un efort intens și continuu, în timp ce restul de o treime apreciază că este suficient un efort moderat, mai important fiind să știi să te „descurci”. Și în această privință apar ușoare diferențe în funcție de sex, mediul socio-profesional de proveniență și tipul de facultate, similare cu cele ale orientării vocaționale.

Faptul că variațiile remarcate până acum în ceea ce privește atitudinea față de pregătirea profesională nu sunt doar efecte superficiale ale unor reacții subiective la întrebările din chestionar, ci exprimă diferențe reale, este susținut de analiza performanțelor la învățătură. Ca indicator al acestora am utilizat media obținută în anul de studiu precedent, iar pentru studenții din anul I, media de pe primul semestru. Băieții au obținut medii ceva mai ridicate decât fetele ($p > ,05$) și, de asemenea, studenții proveniți din medii intelectuale în raport cu ceilalți ($p > ,001$).

Participarea la cultură și petrecerea timpului liber

Timpul liber al studentului este relativ inegal distribuit în diferitele perioade ale anului. Sunt, astfel, perioade foarte pline, solicitând la maximum timpul pentru pregătirea profesională. Este cazul sesiunilor de examene. Dar și perioadele de învățământ propriu-zise nu sunt cu mult mai generoase pentru student din acest punct de vedere. Dacă considerăm o medie de 6 ore de cursuri și seminarii pe zi (uneori această medie este substanțial depășită), plus activitățile de pregătire a seminariilor și a lucrărilor practice, studiul în bibliotecă, pregătirea lucrărilor de seminar și a proiectelor, activitățile politico-obștești, ziua profesională activă poate urca la 10-12 ore și chiar mai mult. În schimb perioadele de vacanță oferă un timp liber compact. Estimările pe care studenții le-au dat cantității de timp liber de care dispun pe parcursul anului exprimă tocmai această situație. Jumătate dintre ei apreciază timpul liber a fi insuficient, destul de puțin sau foarte puțin. Doar 7% declară că dispun de timp liber destul de mult sau foarte mult.

Profesiile intelectuale sunt asociate cu o tendință de participare cultural-artistică activă. Trei sunt rațiunile cele mai importante ale acestei

asocieri. În primul rând, participarea cultural-artistică reprezintă o *precondiție* necesară eficienței muncilor intelectuale. Înțelegerea mai largă, prilejuită de o solidă cultură științifică și artistică, este o cerință a oricărei munci intelectuale datorită caracterului ei înalt creativ, dinamic și complex. Pe de altă parte, profesiile de tip intelectual dezvoltă capacitățile intelectuale, creând astfel *premisele* unei active și satisfăcătoare participări culturale. În fine, tradițional, participarea culturală, interesul pentru evenimentele științifice, filosofice și artistice a reprezentat un simbol al statutului social al intelectualității, un mod de diferențiere socială și de afirmare a propriei specificități. Studenția oferă largi posibilități pentru a se amplifica fondul de cultură generală necesară viitorului intelectual. Din această cauză, participarea culturală este considerată de către student, totodată, ca o pregătire necesară pentru viitoarea viață socială și profesională.

Tabelul VII redă frecvența diferitelor activități de timp liber.

Lectura reprezintă, de asemenea, o activitate cu pondere apreciabilă în timpul liber al studentului. Frecvența diferitelor tipuri de lectură este redată în Tabelul VIII.

Prezentând mijloace de contact activ și eficace cu realitatea social-politică și culturală, radioul și televiziunea ocupă și ele un loc foarte important în timpul liber al studentului. Aproape două treimi dintre studenții eșantionului nostru declară că ascultă zilnic radioul iar o treime vizionează zilnic televizorul.

Discuțiile au o importanță deosebită în timpul liber al studenților. Tabelul IX indică frecvența diferitelor teme abordate în discuțiile de timp liber.

Imaginea generală care se desprinde din datele prezentate aici este aceea a unui timp liber utilizat activ, plin de evenimente sociale și culturale. Activitățile care implică relații sociale – plimbări, întâlniri cu prietenii, discuții, audieri de muzică în grup, mersul la cofetărie sau cafenea – par a fi cele mai frecvente. O asemenea afirmație este confirmată și de faptul că temele cele mai abordate în discuții se referă la problemele de viață, la profesie, prieteni, colegi. O treime dintre studenți estimează că cea mai mare parte a timpului liber o petrec cu grupul de prieteni sau colegi. Mai mult de o treime își petrec cea mai mare parte a timpului liber cu prietenul(a) sau cu soțul(soția).

Tabelul VII

Frecvența diferitelor activități de timp liber

Tip de activitate	Frecvență		
	Foarte rar sau niciodată %	Uneori, ocazional %	Frecvent, sistematic %
Plimbări	7,1	40,8	51
Audieri muzică (singur sau cu prietenii)	8,7	34,3	51
Întâlniri cu prietenii, discuții	11,7	41,6	45,3
Cinematograf	8,8	56,7	34,2
Teatru	12,7	57,1	28,8
Excursii	20,4	61,6	17,1
Muzee, expoziții	23,3	58,2	17
Cafenea, cofetărie	24,6	58,7	15,1
Petreceri	44,2	48,8	5,4
Întâlniri sportive (spectator)	56,5	30,9	10,9
Discotecă	55	34,6	8,5
Concert muzică ușoară	51,7	41,4	5,2
Cercuri științifice	61,5	24,2	8,8
Bar, restaurant	60,7	30,3	4,5
Seri culturale (club)	64	28,6	5,1
Operetă	66,6	26	4,1
Concert simfonic	68,4	23,6	4,7
Operă	66,2	28,9	3,1
Concert muzică populară	89,6	7,8	0,5

Studentul nu este numai un frecvent consumator de artă, dar și un activ participant la mișcarea artistică. 18% dintre studenți declară că fac parte dintr-o formație artistică de amatori: echipe de teatru, cor, pictură, cenaclu literar, formație simfonică sau de muzică ușoară. 60% declară că practică un hobby oarecare: rebus, fotografie, filatelie etc. 25% practică în mod regulat un sport de plăcere sau chiar de performanță: doar 30% nu practică deloc sportul. În gama activităților artistice la care studenții participă sunt incluse manifestări „de vârf” ca teatrul, concertele simfonice, lectura (roman, poezie).

Tabelul VIII

Frecvența diferitelor tipuri de lectură

Tipuri de lecturi	Frecvență		
	Foarte rar sau deloc %	Uneori, ocazional %	Frecvent %
Roman	7,7	38	53,3
Presă	15,1	25,8	57,8
Reviste culturale	21,6	47,4	28,7
Lucrări de specialitate	29	41,3	27,4
Umor	28,1	49,8	20,5
Literatură sportivă	41,2	29,6	27,4
Poezie	34,8	44,3	19,3
Romane polițiste, științifico-fantastice	34,9	46,5	14,4
Artă, critică artistică	48,6	35,6	13,7
Literatură social-politică	49,4	36,8	11,4
Știință, tehnică în afara specialității	53,8	34,5	8,6
Literatură filosofică	58	31,2	8,2

Tabelul IX

Frecvența temelor de discuție

Tip de activitate	Frecvență			
	Deloc %	Relativ rar %	Destul de frecvent %	Foarte frecvent %
Probleme de viață	1,1	9,2	35,7	53,4
Probleme profesionale	2,2	15,9	53,4	27,7
Muzică	4,5	31,2	44,5	18,7
Literatură	6,5	34,4	39,5	18,4
Despre colegi, prieteni	8,8	39,1	36,9	13,9
Știință	10,3	37,7	39,9	10,4
Politică	16,2	35,3	33,5	13,9
Modă	20	34,3	30,1	14,7
Sport	16,7	42	26,1	13,7
Filosofie	28,6	45,3	18,1	6,5

Există, cum e și firesc, anumite diferențe între modul în care studenții și studentele își petrec timpul liber. Pe lângă diferențele evidente – băieții sunt mai mari amatori de spectacole sportive, fetele discută mai mult despre modă – apar și alte diferențe mai greu de presupus intuitiv. Fetele citesc mai mult decât băieții romane și poezii, merg mai frecvent la teatru, dar mai puțin la cinematograf sau la plimbare. Băieții citesc mai mult lucrări de specialitate și de știință și tehnică. Nu există diferențe substanțiale între studenți în funcție de mediile socioprofesionale de proveniență în ceea ce privește participarea la cultură și petrecerea timpului liber. Pentru a le sesiza mai ușor pe cele existente, am construit un indicator sintetic – indicatorul „cultură de vârf” – compus din activități ca: vizitarea expozițiilor, concerte simfonice, teatru, muzee, lectura romanelor, poeziei, literaturii filosofice, a lucrărilor de artă, critică artistică, știință și tehnică în afara specialității, a revistelor culturale. La acest indicator global, fetele prezintă valori relativ mai ridicate decât băieții ($p > .01$); în ceea ce privește categoria socio-profesională de proveniență și tipul de facultate, nu există diferențe semnificative. Diferențe semnificative apar însă în altă privință: studenții care au o orientare vocațională mai accentuată vor fi, de asemenea, mai activ orientați și către participarea la formele culturale „de vârf” ($p > .02$). Această constatare susține ipoteza că profesiile intelectuale (studenții cu o pronunțată orientare vocațională și-au însușit într-un grad mai ridicat sistemul de valori al acestor profesii) sunt asociate prin natura lor cu un interes ridicat pentru participarea culturală.

Relațiile dintre sexe

Studenția reprezintă o perioadă de trecere la viața matură din punct de vedere social și în ceea ce privește relațiile dintre sexe. În această perioadă se încheagă mai activ prietenii între băieți și fete, începe căutarea partenerului de viață. Cum se raportează studenții noștri la relațiile dintre sexe?

După cum s-a văzut, spre deosebire de categoria celorlalți tineri de aceeași vârstă, proporția studenților căsătoriți este mai redusă. Aproximativ cu 20 de ani în urmă, mentalitatea care părea cea mai curentă în această privință era următoarea: băieții se căsătoreau după terminarea facultății sau cel mult în ultimii ani de facultate; în ceea ce privește fetele, este preferabil să se căsătorească în ultimul an de facultate, eventual cu băieți care deja au terminat studiile. Unele date par însă a indica faptul că în ultimii ani există o tendință de creștere a numărului căsătoriilor în timpul studenției. În eșantionul nostru, 14% dintre studenți sunt căsătoriți, față de 10% în

eșantionul utilizat în 1969 în cercetarea citată mai înainte. Diferența nu este prea mare. Ea ar putea fi semnificativ mai mare dacă luăm în considerare faptul că în eșantionul nostru, anul IV, în care au loc multe căsătorii este substanțial reprezentat. Proporția băieților și a fetelor căsătorite este egală. S-ar părea că tendința de creștere este datorată, în primul rând, sporirii numărului de căsătorii între studenți. Dacă în eșantionul nostru 67% dintre soții (soțiile) studenților căsătoriți sunt tot studenți, în cercetarea din 1969, doar 39% dintre soți (soții) erau studenți. În rest, studenții actuali sunt căsătoriți în proporție de 11% cu intelectuali și 19% cu muncitori, cadre medii sau funcționari. Căsătorii cu partener sub statutul socioprofesional al intelectualului apar mai frecvent la băieți (29%), decât la fete (12%). Se pare că s-a modificat și imaginea despre timpul „optim” al căsătoriei. Opinia cea mai răspândită este că, indiferent de sex, nu există un timp cel mai bun al căsătoriei. Fiecare trebuie să se căsătorească în funcție de împrejurările concrete. Căsătoria *după* terminarea studiilor ca normă apare relativ rar: 23,5% dintre studenți consideră că ea este utilă pentru băieți și 15% pentru fete. Mai mult, apare chiar ideea că este preferabilă căsătoria *în timpul* studenției: 22,6% în cazul băieților și 4% în cel al fetelor.

Dintre studenții necăsătoriți, 70% declară că au un prieten (o prietenă). Care este atitudinea studenților față de această relație, față de relațiile dintre sexe în general? Mai întâi să analizăm motivația relațiilor de prietenie dintre sexe. Unele studii întreprinse asupra relațiilor dintre sexe la tinerețe, în societatea modernă argumentează existența unei tendințe de scădere a încărcăturii sale afective, a aspectului „romantic” și de creștere a unei orientări de tip „pragmatic” – prilej de distracție, de petrecere a timpului liber, satisfacerea necesităților biologice. Ca urmare, relația presupune o implicare afectivă mai redusă, devine mai fluctuantă, mai puțin stabilă. Tabelul X indică ce *declară* studenții incluși în cercetarea noastră în legătură cu motivația relațiilor lor de prietenie. Studentul nostru pare să aibă o puternică înclinație „romantică”. Relațiile sale de prietenie sunt motivate în cea mai mare parte a cazurilor de existența unui sentiment de afecțiune, dragoste și într-o mult mai mică proporție de o motivație strict pragmatică. Aceeași imagine reiese și din declarațiile privitoare la *concepția* despre relațiile de prietenie cu un partener de sex opus (Tabelul XI).

După cum se poate vedea, proporția celor care cred într-un sentiment profund de dragoste este mare. Mai mult decât atât, majoritatea consideră ca justificată o asemenea relație *numai* în condițiile în care există un astfel de sentiment. În această privință există diferențe semnificative între băieți și fete. Fetele sunt, dacă ne putem exprima astfel, mai „romantice” decât băieții. Ele consideră ca acceptabile, într-o mai mică proporție decât

băieții relații „trecătoare”, nefundate pe un sentiment mai profund.

Tabelul X

Concepțiile privitoare la stabilirea relațiilor de prietenie

Condiții ale relației	Total %	Băieți %	Fete %
Aștept până când voi găsi pe cel (cea) cu care voi simți că pot întemeia relații profunde de dragoste	63,3	43,4	67,8
Până când vei găsi aceasta, te poți distra în relații trecătoare	28,8	39,6	16,7
Nu cred într-un sentiment propriu-zis de dragoste. Deocamdată vreau să mă distrez	7,9	9,7	5,3

Tabelul XI

Motivația relației de prietenie cu sexul opus

Motivația relației	Total %	Băieți %	Fete %
Mai mult pentru a avea cu cine petrece timpul liber, fără angajare afectivă deosebită	27,7	31,9	67,8
Mai mult din nevoi fizice, fără angajare afectivă deosebită	8,6	17,8	2,2
Angajare afectivă ridicată, dragoste	63,7	59,8	65,8

Relațiile de prietenie nu sunt neapărat la această vârstă însoțite de relații sexuale propriu-zise. Date directe asupra acestui aspect nu avem. Avem însă unele indicații oarecum indirecte: concepția studenților despre condițiile în care relațiile sexuale sunt „normale”, pentru un băiat și pentru o fată (Tabelul XII). Datele din acest tabel susțin și ele aprecierea enunțată mai sus cu privire la concepția predominant „romantică” a studențimii noastre în privința relațiilor dintre sexe. Majoritatea studenților consideră că atât pentru băieți, cât și pentru fete, relațiile sexuale sunt „normale” doar în cadrul căsătoriei, cu cel (cea) cu care urmează a se căsători sau cu cel (cea) pentru care nutrește un sentiment de dragoste. În cazul băieților o proporție mai mare dintre cei chestionați estimează că atracția reciprocă, indiferent de existența sentimentului de dragoste, este suficientă pentru asemenea relații.

Tabelul XII*În ce condiții sunt estimate ca normale relațiile sexuale*

Relațiile sexuale sunt normale	Pentru băieți %	Pentru fete %
Numai în cadrul căsătoriei sau cu cel (cea) cu care urmează a se căsători	19,5	36,5
Cu cel (cea) pentru care există un sentiment de dragoste	43,5	44
Când există atracție reciprocă, indiferent de existența unui sentiment de dragoste	34	14,4

Interesant este faptul că există diferențe nu numai între ceea ce este considerat a fi normal pentru fete și pentru băieți, ci și între concepțiile pe care băieții și fetele le au în această privință: fetele sunt mult mai exigente atât față de ele însele, cât și față de băieți, decât sunt băieții față de ei și față de fete. Datorită interesului prezentat de acest decalaj, vom expune mai pe larg datele (Tabelul XIII). Astfel, relații sexuale în afara sentimentului dragostei sunt considerate ca normale pentru băieți de 56% dintre băieți și de numai 19% dintre fete. În ceea ce privește fetele, relațiile sexuale sunt estimate ca normale într-o asemenea situație de 29% dintre băieți și numai 4% dintre fete.

Tabelul XIII*Concepția băieților și fetelor despre normalitatea relațiilor sexuale*

Relațiile sexuale sunt normale	Estimarea este făcută de:	
	Băieți %	Fete %
<i>În cazul băieților</i>		
În cadrul sau perspectiva căsătoriei	11,9	25,6
Când există dragoste	31,1	52,2
Atracție, fără dragoste	55,6	18,8
<i>În cazul fetelor</i>		
În cadrul sau perspectiva unei căsătorii	21,1	47,4
Când există dragoste	39,6	46,6
Atracție, fără dragoste	28,6	4,3

Până acum am analizat *concepțiile* studenților despre relațiile dintre sexe, așa cum au fost ele declarate.

Ne putem întreba însă în ce măsură aceste concepții sunt efectiv practicate. Putem verifica aceste declarații raportându-le la un fapt obiectiv: durata relației de prietenie a studentului. O durată mare indică existența unei implicări afective ridicate, a seriozității cu care această relație este considerată (Tabelul XIV).

Tabelul XIV*Durata relației de prietenie actuale*

Durata relației actuale	%
Sub o lună	5,8
1 – 3 luni	10,3
3 – 6 luni	16,2
6 – 12 luni	19,5
1 – 2 ani	24,2
Peste 2 ani	23,9

Dacă ținem seama de vârsta studenților și de faptul că mulți dintre ei sunt în anul I sau II de facultate, durata relației de prietenie actuale este surprinzător de mare. Aproape jumătate din cei care au un prieten (prienă) au o „vechime” în această relație de peste un an. Semnificativă, de asemenea, în acest context este estimarea dată de studenți durabilității acestor relații și a perspectivei lor. Datele prezentate în Tabelul XV indică un grad ridicat de durabilitate a acestor relații. Sub 20% dintre relațiile actuale sunt estimate ca nefiind probabil durabile.

Și în această perspectivă fetele se dovedesc mai implicate afectiv decât băieții în relațiile lor de prietenie. 51% dintre ele, în raport cu 39% dintre băieți, apreciază legătura lor ca durabilă și ducând sigur sau posibil la căsătorie; în timp ce numai 15% dintre fete estimează relația lor de prietenie ca nefiind durabilă, 25% dintre băieți dau o asemenea estimare.

Tabelul XV

Estimarea durabilității și a perspectivei relației de prietenie actuale

Durata estimată a relației de prietenie	Total %
Durabilă. Am decis să ne căsătorim	22,7
Durabilă. Mă gândesc la o posibilă căsătorie	23,2
S-ar putea să fie durabilă	35
Nu cred că va fi durabilă	15,4
Doresc să rup această relație	3,7

Baza economică a vieții studențești

Pentru a ne face o imagine asupra situației economice a studentului, trebuie să luăm în considerare două aspecte: *resursele economice* și *necesitățile de consum economic*.

Din punctul de vedere al resurselor economice, studentul din sistemul de învățământ de zi are o situație dependentă. În principal, sunt trei tipuri de resurse economice de care studentul dispune:

a. Familia furnizează, de regulă, cea mai mare parte dintre mijloacele economice necesare studentului. Adesea în totalitatea lor.

b. Colectivitatea oferă burse (în eșantionul nostru 53% dintre studenți sunt bursieri), asigurând, totodată, o serie de condiții necesare dezvoltării profesionale și culturale.

c. Câștiguri proprii din diferite tipuri de muncă. Obiceiul de a munci în timpul studenției, pentru a obține un plus de resurse economice, nu este prea răspândit la noi. Atât familia, cât și colectivitatea consideră că trebuie asigurate studenților toate condițiile necesare unei bune pregătiri profesionale, degrevându-i de necesitatea de a munci în timpul studiilor. Din această cauză, familia este orientată către a face susținute eforturi economice pentru a întreține copiii în timpul studenției. Colectivitatea, de asemenea, alocă importante sume pentru a asigura condițiile necesare. Din această cauză, la noi nu există, tradițional, un sistem care să impună sau să faciliteze munca în timpul studiilor superioare, cu excepția studenților de la seral și fără frecvență. Există totuși o tendință la unii studenți de a munci ocazional pentru a suplimenta resursele economice și într-o mult mai mică măsură pentru întreținerea propriu-zisă. Din eșantionul nostru, două treimi dintre studenți nu obișnuiesc să lucreze: 16% lucrează în timpul vacanțelor. Aproximativ jumătate dintre băieți muncesc ocazional în timpul anului și doar mai puțin de

20% dintre fete.

Necesitățile economice ale vieții de student au o serie de particularități. Ele au o tendință contradictorie. Pe de o parte, există puternice forțe care acționează în sensul limitării lor. Consumul economic este orientat spre *imediat*. Studentul nu are de regulă o gospodărie a sa, chiar atunci când este căsătorit. El trăiește în condiții de „trecere” – la cămin, la părinți sau la gazdă. Achiziționarea bunurilor economice de folosință îndelungată necesare gospodăriei este amânată pentru după terminarea facultății. Biblioteca reprezintă, adesea, singurul bun care începe a fi achiziționat încă din această perioadă. De asemenea, datorită limitării resurselor economice există importante tendințe de autorestrângere a consumului, de a elimina sau restrânge consumul „scump”. Există o anumită „modestie” și „moderație” în consumul studențesc. Pe de altă parte, există necesități specifice vârstei tinere legate în special de petrecerea timpului liber, îmbrăcăminte etc. Există, de asemenea, necesități specifice condiției de student care prefigurează pe cele caracteristice condiției de intelectual, un consum cultural ridicat – spectacole, cărți, echipament cultural, în mod special, muzical, echipament sportiv, excursii, un anumit tip de îmbrăcăminte – s-ar putea chiar vorbi despre „o modă studențească”. În fine, trebuie să luăm în considerare dinamica generală a necesităților în societatea modernă, cu tendințele lor de rapidă creștere și diversificare, al cărui impact se face simțit în mod special la nivelul tinerei generații. Datorită acestor factori, nivelul necesităților studenților este, în unele privințe, superior celui al părinților, solicitând o parte însemnată a resurselor economice ale familiei. După estimările noastre, realizate pe baza unui număr mare de discuții cu studenții, necesarul mediu lunar, pentru un mod de viață „normal” la nivelul actual este de 1400 lei.

Situația economică a studenților în raport cu acest standard este foarte diferențiată. Sunt studenți care dispun de resurse economice substanțial inferioare, după cum sunt studenți care dispun de resurse superioare. Diferențele economice dintre studenți au mai multe surse. În primul rând, ele se datoresc veniturilor economice ale familiei. În al doilea rând, ele depind de numărul de frați și surori. Există diferențe și în *orientarea* familiei în privința mijloacelor economice pe care trebuie să le pună la dispoziția copiilor studenți. Sistemul de burse caută să compenseze într-o oarecare măsură aceste inegalități privitoare la resursele economice ale familiilor. Criteriul principal de acordare a burselor este venitul părinților. Există însă și un alt criteriu de acordare a lor, pentru a stimula performanțele profesionale: note obținute. Acest sistem are, desigur, și partea sa negativă. Există o categorie de studenți cu puține resurse economice din partea familiei și care, din cauza situației la învățătură, nu pot primi bursă. Sistemul are și un co-

rectiv. În limitele a 2% din totalul burselor, pot fi acordate burse studenților lipsiți de mijloace, indiferent de situația lor la școală. Bursa acoperă, de regulă, costul căminului și cantinei, rămânând o mică sumă de buzunar – 100 de lei în cazul bursei celei mai mari.

Situația economică a studenților poate fi sugerată de sumele declarate de care dispun aceștia lunar pentru cheltuielile curente (cu excepția banilor pentru locuit, hrană și îmbrăcăminte). Conform standardului enunțat mai înainte, am considerat trei categorii de resurse disponibile în raport cu necesarul: condiții economice minime (sub 200 lei lunar); condiții economice medii (între 200 și 500 lei) și condiții economice foarte bune (peste 500 lei lunar). Situația economică a studenților din eșantionul nostru în raport cu aceste categorii economice este următoarea:

Tabelul XVI

*Sumele disponibile pentru cheltuielile curente
(fără casă, masă și îmbrăcăminte)*

Profesia tatălui	Condiții economice – sume disponibile pentru cheltuieli curente, lunar		
	Minime: până la 200 lei %	Medii: 200-500 lei %	Foarte bune: peste 500 lei %
Total eșantion	26,4	50	22,7
Țăran	43,7	47,9	8,3
Muncitor	32,6	52,6	14,8
Lucrător servicii	25,6	53,8	20,5
Cadru mediu	18,7	56,1	19,4
Funcționar	26,2	45	28,7
Intelectual	21,1	48,7	29

Din datele prezentate în Tabelul XVI reiese imaginea unei situații economice destul de diferențiate a studenților. 26% dintre ei par să trăiască în condiții economice minime, în timp ce 23% în condiții foarte bune. Unele variații apar în funcție de mediul socioprofesional din care studenții provin, fără însă ca acestea să fie prea marcate. Fiecare mediu socioprofesional prezintă proporții substanțiale și relativ apropiate din toate categoriile economice. Resurse mai mici oferă familiile de țărani și muncitori, în timp ce cele de intelectuali oferă resurse relativ mai ridicate. Aceste diferențe nu sunt explicabile numai prin diferențele de venit asociate direct cu categoria socio-pro-

fesională, ci mai mult prin alte diferențe. De exemplu, în familiile de intelectuali apare o proporție mai mare de angajare profesională a ambilor soți în raport cu cele din mediile non-intelectuale. În eșantionul nostru, de exemplu, doar 14% dintre soțiile celor cu profesii intelectuale sunt casnice, în timp ce muncitorii au în proporție de 31% soțiile casnice. De asemenea, familiile de muncitori și țărani tind să aibă un număr mai mare de copii decât familiile din alte categorii socioprofesionale.

Estimările făcute pe baza datelor privitoare la sumele disponibile pentru cheltuielile curente sunt confirmate de estimările pe care studenții înșiși le dau asupra raportului dintre mijloacele economice de care dispun și necesitățile lor (Tabelul XVII).

Tabelul XVII

Raportul dintre resursele economice și necesități, așa cum este estimat de către studenții înșiși

	%
Am asigurat numai minimul necesar vieții	3,3
Pe lângă minimul necesar, îmi pot permite doar câteva cheltuieli mărunte	19,4
Pot obține unele lucruri sau să cheltuiesc pentru unele distracții, dar cu sacrificii în ceea ce privește alte nevoi	52,1
În general pot obține tot ceea ce doresc	24,7

Datele din acest tabel confirmă aprecierile făcute anterior. Conform lor, 23% dintre studenți au un nivel de viață minim sau ușor peste minim, iar 25% trăiesc în condiții de „abundență”. Și din punctul de vedere global al estimării generale a standardului de viață apar diferențe, dar nu foarte mari, în funcție de categoriile socioprofesionale. Vom reda în Tabelul XVIII doar grupurile extreme de nivel de viață.

Pe ce cheltuiesc studenții banii? Ce fel de bunuri cumpără? Datele noastre sugerează un răspuns la aceste întrebări: estimările făcute de studenții înșiși în legătură cu cât cheltuiesc pentru diferite bunuri. Să menționăm că este vorba de estimări relative. Fiecare apreciază suma cheltuită pentru diferite categorii de bunuri în funcție de quantumul general de disponibilități, pe o scală cuprinsă între foarte mult și foarte puțin sau deloc. În plus, ei au estimat cheltuielile lor directe și nu cele făcute pentru ei de către părinți. Așa se explică de ce cheltuielile pentru îmbrăcăminte, de exemplu, apar mai moderat reprezentate decât alte cheltuieli.

Tabelul XVIII

Estimarea subiectivă a standardului de viață, în funcție de categoria socioprofesională de apartenență

Profesia tatălui	Standard minim sau ușor peste %	"Abundență"
Țăran	39,4	10,4
Muncitor	35,6	16,3
Lucrător servicii	25,6	17,9
Cadru mediu	21,7	15,5
Funcționar	18,1	19,4
Intellectual	11,9	39,4

În ordinea mărimii, cheltuielile sunt următoarele:

Tabelul XIX

Importanța relativă a diferitelor cheltuieli

Tipuri de cheltuieli	Foarte puțin sau deloc %	Relativ puțin %	Destul de mult %	Foarte mult %
Cărți (în afară de manuale)	6,7	35,1	42,9	14,2
Bilete de spectacol	6,7	40,6	40,6	11,2
Manuale, rechizite	13,3	39,5	36,8	9,3
Îmbrăcăminte	11,6	47,9	32,8	7,1
Excursii	25,5	46	23	3,8
Țigări	62,7	15,3	16	3,7
Echipament muzical, discuri, benzi	61	23,5	9,2	3,8
Echipament sportiv	61,1	25	9	3,1
Restaurant-cafenea	65,1	22,7	8,7	2,1
Băutură	77	15	4,2	1,2

După cum se vede, cheltuielile cele mai importante sunt dedicate nevoilor profesionale și general culturale. Există unele diferențe. Fetele

cheltuiesc mai mult pe îmbrăcăminte decât băieții, în schimb aceștia mai mult pe echipament muzical, sportiv, restaurant-cafenea, țigări și băutură. Studenții proveniți din medii intelectuale cheltuiesc mai mult decât ceilalți pe cărți, echipament muzical și restaurant-cafenea.

Îmbrăcăminte reprezintă o preocupare distinctă deosebit de importantă pentru student. Se poate vorbi chiar de un stil studentesc de îmbrăcăminte. Tânărul în căutare de un statut social este înclinat să se preocupe în mod special de îmbrăcăminte. Iată ce declară chiar ei în această privință:

Tabelul XX

Atitudinea față de îmbrăcăminte

	%
Nu acord prea multă importanță îmbrăcămintii	9,9
E necesar să fii bine îmbrăcat, fără însă a investi un efort prea mare	63
Îmi place să fiu bine îmbrăcat (ă), în pas cu moda	26,3

Fetele sunt substanțial mai preocupate de îmbrăcăminte decât băieții și, de asemenea, studenții proveniți din mediile intelectuale.

Una dintre cumpărăturile cele mai interesante pentru stilul de viață studentesc o reprezintă cărțile. Ea pare să ocupe și locul cel mai important în cheltuieli. De aceea merită să ne oprim mai pe larg asupra ei. Câți dintre studenți au bibliotecă personală: nu au 12,8%, în jur de 100 volume, 32,6%, între 100-500 volume, 36% peste 500 volume 18%. Achiziționarea de cărți reprezintă o preocupare continuă, în funcție, probabil, în primul rând, de resursele economice, dar și de interesul cultural general (Tabelul XXI). Interesant este faptul că dacă în ceea ce privește existența unei biblioteci personale și dimensiunile sale există diferențe între studenții proveniți din medii intelectuale și ceilalți studenți (primii au găsit în casă o bibliotecă, au fost stimulați să se preocupe de dezvoltarea unei biblioteci proprii), în ceea ce privește comportamentul actual de achiziționare a cărților, nu mai există diferențe. Acesta este un argument suplimentar că studenția reprezintă un activ mediu de omogenizare socială.

Tabelul XXI

Practicile de cumpărare de cărți

	%
În general nu cumpăr, deocamdată, cărți	2,6
Cumpăr doar strictul necesar de cărți pentru facultate	14,1
Cumpăr unele cărți care mă interesează mai mult	63,4
Cumpăr sistematic cărți pentru a-mi forma o bibliotecă	19,3

Interesant, de asemenea, este ce fel de cărți cumpără studenții.

Tabelul XXII

Frecvența cumpărării diferitelor tipuri de cărți

Tip de cărți	Niciodată %	Când este ceva deosebit de interesant sau îmi trebuie %	În mod siste- matic %
Romane	5,4	49,2	43
Lucrări de specialitate	2,5	66,6	29,9
Poezie	23,2	53,6	21
Lucrări de artă	29,8	48,6	19,1
Polițiste, științifico-fantastice	35,9	47,9	13,4
Generale, de știință și tehnică	25,4	65,9	6,1
Social-politice	34,7	54,4	7,7
Filosofie	44,1	48,8	4,7

Orientarea în viață

Stilul de viață al studențimii nu poate fi înțeles dacă se ia în considerare numai ceea ce studentul *face* efectiv. Este nevoie să înțelegem și modul în care el se raportează la realitatea în care trăiește și, în special, la realitatea viitoare, care sunt aspirațiile, preferințele, într-un cuvânt sistemul său de valori. Cadrul de referință esențial al studentului este *viitorul*. El se pregătește pentru o muncă și un anumit tip de viață care sunt plasate după terminarea studiilor. Orientările sale *actuale* ne așteptăm să fie determinate, într-o mult mai ridicată măsură decât în cazul altor categorii, de percepția viitorului.

Să începem cu o întrebare referitoare la primul act important al vieții sale profesionale propriu-zise: plasarea profesională la terminarea facultății. Majoritatea studenților estimează posibilitățile de a găsi un post pe

măsura aspirațiilor ca fiind bune sau foarte bune (58%); doar 8% le estimează ca fiind slabe sau foarte slabe, restul considerându-le incerte. Acest optimism relativ ridicat se datorează în primul rând faptului că, în ultimele decenii, țara noastră a cunoscut o creștere economică și industrială dinamică, asociată cu largi posibilități ocupaționale. În al doilea rând, trebuie să avem în vedere sistemul practicat la noi de asigurare a locurilor de muncă pentru absolvenții învățământului superior.

Care sunt așteptările studenților în privința „calității” mediului social în care ei vor trăi ca maturi? Sunt ei optimiști sau pesimiști? În ce privințe sunt ei mai optimiști și în ce privințe mai pesimiști? Am ales drept orizont de timp mediul social de peste 10 ani când chiar și studenții din anii mici vor fi terminat de 5 ani, având o situație profesională și familială deja stabilită. Studenții au fost solicitați să estimeze pe o scală cu 5 trepte în ce direcție vor avea loc deplasări în viitor în ceea ce privește 8 aspecte diferite ale vieții sociale pe care le-am considerat a fi înalt semnificative.

Tabelul XXIII

Estimările viitorului

La fel ca în prezent				
	%	%	%	
Profesii mai monotone	12	13,3	74,2	Profesii mai interesante
Organizare socială mai ineficientă, mai birocratică	22,6	21,7	55,1	mai rațională, mai eficientă
Control al fiecăruia asupra treburilor publice mai scăzut	23	32,8	43,1	... mai ridicat
Corectitudine în raporturile dintre oameni mai scăzută	31,5	32,2	35,7	... mai ridicată
Egalitate economică între oameni mai mică	39,2	20,4	40,1	... mai mare
Oameni mai nefericiți	28,5	43,1	27,6	... mai fericiți
O lume mai amenințată de război	64,8	15,2	19,8	... mai pașnică
Mediu mai poluat	79,9	8,5	11	... mai curat

Gradul cel mai ridicat de optimism se referă la consecințele imediate ale progresului tehnic – profesiile vor fi din ce în ce mai interesante. În linii generale, mediul social este estimat ca tinzând moderat să se perfecționeze, de către majoritatea studenților: organizarea socială să devină mai rațională și mai eficace, să crească controlul fiecăruia asupra asupra treburilor publice. Pe ansamblu sunt estimate rezultate mai incerte în ceea ce privește evoluția gradului de corectitudine în relațiile dintre oameni, a egalității economice și în special a gradului de fericire. Mediul interpersonal și condiția umană par să fie în optica studenților angrenați în cercetarea noastră mai stabile decât tehnologia și chiar elementele ce țin de structurile macrosociale.

În schimb se degajă un pronunțat pesimism în ceea ce privește probabilitatea izbucnirii unui război și a posibilității de a controla efectele poluante ale dezvoltării industriale. Interesant este că băieții se manifestă semnificativ mai pesimiști decât fetele ($p > .02$). De asemenea, studenții proveniți din mediile socioprofesionale intelectuale manifestă o tendință ceva mai pesimistă decât ceilalți studenți ($p > .001$). Studenții din primii ani de studii sunt mai optimiști decât cei din ultimii ani ($p > .001$) și, de asemenea, studenții facultăților de „vârf” sunt mai pesimiști decât studenții celorlalte facultăți ($p > .001$).

Rezultate similare apar și în detectarea atitudinii față de o serie de aspecte generale ale vieții, vizând procesul de integrare/alienare în raport cu mediul social concret în care fiecare trăiește.

Majoritatea studenților din eșantionul nostru manifestă o atitudine activă față de mediul social: ei sunt încrezători în posibilitatea de a schimba mediul social în care trăiesc, oamenii împreună cu care trăiesc; activitatea lor profesională are un sens, este utilă pentru ceilalți, logica evenimentelor este inteligibilă, oamenii pot realiza ceea ce își propun, lucrurile par să meargă într-o direcție bună. O orientare incertă, cu tendințe moderate de alienare apare însă în ceea ce privește celelalte aspecte ale raportării la mediul social și uman.

Diferențele dintre băieți și fete sunt, într-un fel, surprinzătoare. La o serie de caracteristici – cele referitoare la atitudinea activă în viață – băieții sunt mai puțin alienați decât fetele: utilitatea și sensul muncii ($p > .001$), înțelegerea logicii evenimentelor ($p > .01$), realizarea a ceea ce îți propui ($p > .01$), cunoașterea creează optimism ($p > .05$). Fetele sunt mai puțin alienate decât băieții în estimarea „reacțiilor” mediului social și uman: cursul evenimentelor merge spre mai bine ($p > .05$), cei care ridică probleme reușesc până la urmă ($p > .001$), oamenii sunt mai altruști ($p > .05$).

Tabelul XXIV

Atitudinea integrare/alienare față de mediul social concret

	Indecis			
	%	%	%	
În general oamenii nu pot schimba nimic din cursul evenimentelor	9.5	12.7	77.1	pot contribui la schimbarea societății. să o facă mai bună
Viața este atât de complicată încât nu-i poți înțelege logica	10.3	12.4	76.8	dacă faci un efort, poți înțelege de ce lucrurile se petrec așa cum se petrec
Oamenii nu pot fi schimbați	13.8	13.9	71.8	pot fi schimbați cu răbdare și cu tact
Adesea am impresia că munca mea nu are nici un sens, nici o utilitate pentru ceilalți	17.2	23.5	58.5	este foarte folositoare celorlalți
Adesea nu pot realiza ceea ce doresc pentru că evenimentele îmi sunt potrivnice	23.3	16.5	59.7	în general, când îmi propun un lucru, reușesc să-l realizez
Lucrurile par să meargă din ce în ce mai prost; nici o schimbare în bine	20.1	27.7	51.6	... evoluează până la urmă într-o direcție bună
Nu este bine să ridici unele probleme datorită consecințelor neplăcute	36.1	16	47.1	cei care pun deschis problemele și luptă pentru soluționarea lor, reușesc până la urmă
Cu cât ății mai multe despre ceea ce se întâmplă în jur, cu atât încerci un sentiment mai de amărăciune	39.7	22.1	37.5	... un sentiment de bucurie, de optimism
Când apare o nedreptate, oamenii preferă să nu se amestece	54.8	12.9	31.8	... se găsesc destui care să lupte împotriva ei
În general nu poți avea încredere în ceilalți	50.5	20.9	27.7	... poți avea încredere
În general oamenii se preocupă numai de propriile interese	69.9	7.9	21.3	sunt mulți care se gândesc și la ceilalți, nu numai la ei

De ce depinde obținerea de mai multă fericire în viață? În ce direcții trebuie să acționeze fiecare cu prioritate? Este larg acreditată ideea că în societatea contemporană, cu predominarea consumului și a bunurilor economice, oamenii capătă o orientare consumeristă; leagă fericirea lor de obținerea de mai multe bunuri exterioare și acordă o atenție mai redusă organizării vieții, chiar în limitele a ceea ce există disponibil la un moment dat. Studenții din eșantionul nostru nu ilustrează câtuși de puțin o asemenea orientare. Cel puțin estimările lor merg în direcția opusă. 81% dintre ei consideră că sporirea propriei fericiri depinde mai mult de creșterea liniștii sufletești, a echilibrului interior, de organizarea mai bună a vieții, în timp ce numai 8% consideră că acest lucru poate fi realizat obținând mai multe bunuri, poziție socială, putere, influență; restul consideră că este nevoie în egală măsură de cele două aspecte. Atitudinea activă față de propria soartă reiese și dintr-o altă estimare. Ei consideră că sporirea fericirii depinde într-o mai mare măsură de tine însuși (68%), decât de schimbări mai generale pe care nu le poți influența în mod semnificativ (13%).

Datele cercetării noastre oferă și o aproximare a orientărilor de valoare ale studenților noștri. Cu alte cuvinte, ce consideră ei ca fiind mai important în viață? Ce „bunuri” anume urmăresc cu prioritate?

Tabelul XXV

Ce este mai important de obținut în perioada studenției

Este mai important	Pe primul loc ca importanță %	Pe al doilea %	Pe al treilea %
Să înveți pentru a dobândi o pregătire profesională cât mai bună	57,8	31,1	8,1
Să-ți formezi o cultură cât mai bogată, profitând de posibilitățile oferite de viața de student	36,3	51,2	9,5
Să te distrezi, profitând de posibilitățile vieții de student	3,4	14,2	79

Studentul nostru are o orientare puternică spre pregătirea profesională și, de asemenea, spre formarea sa culturală. Ceea ce în termeni curenți se numește „distracție” nu reprezintă, în comparație cu celelalte aspecte, un lucru prioritar. Nu există deci o orientare dominantă spre viață ușoară și

plăcută, ci spre activitate profesională și pregătire culturală multilaterală.

Această imagine este întregită de o analiză mai fină a orientărilor de valoare mai generale, în viață. Am ales trei grupuri mari de valori: *valori-relații*: relațiile de rudenie, dragoste și armonie în familie, relații cu colegii și cu șeful, relații cu copiii (copii buni, bine educați), relații de prietenie, stima și aprecierea celorlalți; *valori-scopuri*: muncă interesantă în sine, a fi informat, a ști, a te cultiva, distracții, viață plăcută, participare la activități social-obștești, muncă ce îți dă sentimentul că ești de folos celorlalți, ocupații interesante în afara profesiei (artă, sport, hobby-uri), liniște sufletească, echilibru interior; *valori-mijloace*: profesie cu prestigiu social, bani pentru o viață deosebit de confortabilă, timp liber pentru a face ceea ce dorești, poziție socială care oferă influență, putere socială, resurse economice pentru asigurarea viitorului copiilor. Valorile fiecărui din aceste trei grupuri au fost ordonate de studenți de la cea mai importantă la cea mai puțin importantă.

Tabelul XXVI

Ierarhizarea valorilor-relații

Valori-relații	Indice de importanță*
Dragoste și armonie în familie	1,31
Copii buni, bine educați	2,92
Prieteni buni, plăcuți	3,62
Stima și aprecierea celorlalți	3,76
Relații foarte bune cu colegii de muncă și cu șeful direct	4,31
Relații foarte bune cu rudele	4,83

* Valoarea „1” înseamnă cel mai important, „6” cel mai puțin important.

În sfera valorilor-relații, studențimea noastră prezintă o foarte puternică orientare spre propria viață de familie. Dragostea și armonia în familie este plasată de 77% dintre studenți pe primul loc ca importanță. Este mediul uman cel mai direct și cu semnificațiile cele mai importante pentru viața umană. În această sferă este inclusă și relația cu copiii. Urmează o altă relație umană cu mare încărcătură afectivă – relația de prietenie și apoi relațiile mai generale – stima și aprecierea celorlalți, relații bune cu colegii de muncă. Pe ultimul loc în mod net se plasează relațiile cu rudele. Familia extinsă

își pierde din importanță în societatea modernă. Acest lucru este mult mai evident în cazul studențimii.

Tabelul XXVII

Ierarhizarea valorilor-mijloace (în acest caz, 5 este valoarea pentru importanța cea mai redusă)

Valori-mijloace	Indice de importanță
Timp liber pentru a face ceea ce dorești	2,35
Profesie cu prestigiu social	2,49
Resurse economice pentru asigurarea viitorului copiilor	3,11
Bani pentru o viață deosebit de confortabilă	3,75
O poziție care oferă influență, putere socială	3,92

Valorile-mijloace cele mai importante (în fapt destul de apropiate în ierarhie) sunt timpul liber necesar vieții personale și o profesie cu prestigiu social. Să remarcăm, de asemenea, faptul că mijloacele economice sunt apreciate ca mai importante atunci când ele au rolul de a asigura creșterea copiilor decât a unei vieți proprii deosebit de confortabile. Ierarhizarea aceasta a mijloacelor indică un lucru foarte important în legătură cu obiectivele mari ale vieții: dezvoltarea personală, în viața de familie, în muncă și într-o măsură mai redusă o viață "abundentă" așa cum este ea înțeleasă în mentalitatea consumeristă actuală. Acest lucru este foarte evident atunci când analizăm ierarhizarea *valorilor-scop*.

Tabelul XXVIII

Ierarhizarea valorilor-scop (importanța cea mai scăzută poate lua în acest caz valoarea maximă „7”)

Valori-scop	Indice de importanță
A fi informat, a ști, a te cultiva	2,88
Muncă interesantă în sine	2,89
Liniște sufletească, echilibru interior	2,95
O muncă ce îți dă sentimentul că ești de folos celorlalți	3,48
Distracții, viață plăcută	4,45
Ocupații interesante în afara profesiei (artă, sport, hobby-uri)	4,85
Participare la activități social-obștești	6,13

Pe primele locuri apar, practic la egalitate, cultivarea interioară, munca interesantă în sine și echilibrul interior, liniștea sufletească. Este foarte clară tendința spre perfecționare interioară. Urmează imediat sentimentul utilității muncii pentru ceilalți – o muncă dedicată, cu sens, pentru ceilalți oameni, în timp ce distracțiile, viața plăcută, activitățile diferite de timp liber sunt pe locuri mai scăzute.

Care dintre celei trei grupuri de valori sunt estimate a fi mai importante? Studenții au fost solicitați să compare între ele valorile din cele trei grupuri care au fost clasate pe primul loc și să le ierarhizeze. Importanța cea mai mare este acordată valorilor-relații (în mod special dragostea și armonia în familie, care apare pe primul loc în 77% din cazuri), urmată de valorile-scop și în fine, pe ultimul loc, valorile-mijloc. Putem conchide de aici că pentru studentul din societatea noastră actuală, familia și atmosfera din familie reprezintă valoarea cea mai ridicată; urmează valorile legate de dezvoltarea propriei persoane (cultivarea, profesionalismul ridicat, liniștea sufletească) și apoi mijloacele, condițiile necesare acestora – timpul liber, profesie cu prestigiu social.

SATISFACȚIA VIEȚII

Până acum am văzut *cum* trăiesc studenții, la ce aspiră ei, cum se raportează la viață. O ultimă întrebare se referă la cât de satisfăcătoare este viața de student? După cum am văzut, studenția reprezintă pentru un tânăr un mod de viață atractiv, nu numai în ceea ce privește profesia socială pentru care ea pregătește, dar și pentru ea în sine, pentru studenția ca mod de viață, raportată la modul de viață al celorlalți tineri. Cu toate acestea, studenția, pe lângă aspectele ei înalt satisfăcătoare – o activitate interesantă, desfășurată într-un mediu înalt civilizat, scutirea de o serie de griji ale maturului, posibilitățile culturale și de timp liber pe care le oferă –, are și aspecte mai puțin satisfăcătoare – program de studiu adesea foarte încărcat, tensiunea asociată examenelor și diferitelor lucrări, limitări relativ frecvente ale resurselor economice, dependența economică și socială de părinți, incertitudinea în legătură cu profesia viitoare, cu locul de muncă, incertitudini legate de vârstă, probleme ridicate de relațiile dintre sexe în faza de căutare a unui partener. Multe studii anterioare sugerează faptul că, în general, tineretul tinde să fie caracterizat printr-o stare de tensiune superioară maturului, printr-un grad deci de satisfacție mai scăzut decât populația matură. Nici

studentimea nu face excepție de la această regulă. O estimare a gradului de satisfacție cu viața ne-o oferă, în cercetarea noastră, o baterie de indicatori de satisfacție. Indicatorul global de satisfacție cu viața ia o cifră, comparativ cu alte colectivități, relativ scăzută: 4,04, adică ușor pe panta pozitivă a satisfacției, foarte aproape de punctul mediu al scalei. Să notăm că scala cu ajutorul căreia am determinat gradul de satisfacție este cu 7 trepte: 1 = foarte puțin satisfăcut, 2 = puțin, 3 = relativ puțin, 4 = nici mult, nici puțin, 5 = relativ mult, 6 = mult, 7 = foarte mult. Pe componente, situația generală este următoarea:

Tabelul XXIX

Gradul de satisfacție cu viața în diferitele aspecte ale ei

	Indice de satisfacție
Gândindu-vă la modul în care s-a scurs viața dv. în ultimul timp, cum ați aprecia gradul de satisfacție, fericire?	4,19
Momentele de bucurie, adâncă satisfacție din viața dv. sunt foarte rare (1) ..., foarte frecvente (7)	3,80
dar cele de insatisfacție, nefericire sunt foarte frecvente (1) ..., foarte rare (7)	4,20
Satisfacția cu activitatea profesională	4,17
cu modul de petrecere a timpului liber	3,88
cu dv. ca persoană	3,94
cu viața dv. de familie (părinți)	4,65
cu propria viață de familie (cei căsătoriți)	4,82
cu propria viață sentimentală (cei necăsătoriți)	3,93

Aproape toți indicatorii de satisfacție se plasează în jurul valorii medii a scalei de satisfacție – „nici mult, nici puțin”. Cei mai ridicați indicatori se referă la propria viață de familie pentru cei căsătoriți, cât și la părinți în general. Activitatea profesională indică un nivel ușor peste valoarea medie a scalei, în timp ce toate celelalte sfere se plasează ușor sub această valoare, pe panta negativă a scalei, fapt care indică existența unor serioase tensiuni și surse de insatisfacție în viața studențească: în legătură cu petrecerea timpului liber, cu propria persoană, cu viața sentimentală.

Într-o cercetare realizată în 1976 pe un lot de 380 de elevi, studenți și muncitori, indicatorii de satisfacție au luat valori similare. De remarcă

faptul că gradul de satisfacție al studenților, similar cu cel al elevilor, era semnificativ mai redus decât cel al tinerilor muncitori:

Tabelul XXX

Indicatorii de satisfacție obținuți într-o cercetare din 1976. Scala utilizată a fost cu 7 valori

Satisfacția cu	Studenți	Tineri muncitori
Viața în ansamblu	3,98	4,62
Activitatea profesională	3,99	4,81
Viața personală	4,07	4,88

Revenind la cercetarea noastră, este de notat faptul că între băieți și fete nu există diferențe semnificative nici pe ansamblu și nici în ceea ce privește satisfacția față de diferitele aspecte particulare ale vieții. Același lucru este valabil și în ceea ce privește categoria socio-profesională de proveniență.

Concluzii

Cercetarea noastră a oferit posibilitatea investigării unor importante aspecte ale stării actuale a stilului de viață studențesc și a calității vieții acestei categorii sociale de tineret.

Marea majoritate a studenților manifestă o puternică implicare afectivă în calea de viață pe care au ales-o. Încă din timpul liceului, la majoritatea actualilor studenți s-a cristalizat opțiunea fermă pentru continuarea studiilor și obținerea unei profesii intelectuale. Alegerea profesiei, în multe cazuri, pare să nu fi fost făcută din considerente exterioare, ci datorită unei orientări vocaționale. Prestigiul social al facultății și al profesiei pentru care studentul se pregătește s-a dovedit a fi un puternic factor cu acțiune pozitivă asupra orientării vocaționale.

Studenții consideră studenția ca o posibilitate nu numai de formare pentru viitoarea lor profesie, dar totodată și de pregătire pentru viitoarea lor poziție socială, pentru stilul de viață asociat acesteia. Alături de pregătirea profesională, pregătirea culturală și social-umană are o pondere importantă. Conținutul timpului liber este semnificativ din acest punct de vedere. Imaginea generală care se degajă este aceea a unui timp liber plin de evenimente sociale și culturale. Activitățile care implică relații sociale par a fi mai importante. Studenția este o perioadă de maturizare umană, de integrare socială

activă. De asemenea, preocupările profesionale și cele culturale sunt deosebit de importante.

În ceea ce privește relațiile dintre sexe, orientarea studentului român din anul 1980 poate fi caracterizată a fi pronunțat „romantică”. Sunt specialiști care consideră că într-o societate modernă relațiile dintre sexe tind să se simplifice, să devină mai superficiale și mai „tranziente”. Majoritatea studenților din eșantionul nostru sunt orientați spre stabilirea unor relații în care componenta afectivă este deosebit de importantă. Relațiile dintre sexe apar a fi deosebit de durabile, una dintre funcțiile lor fiind căutarea viitorului partener de viață.

Viața economică a studentului este caracterizată prin două trăsături importante. Pe de o parte, se formează un sistem de necesități specifice societății moderne, stilului de viață intelectual. Pe de altă parte, consumul studențesc este marcat de o puternică tendință de reținere, de cumpătare, datorată resurselor economice inevitabil limitate. Există largi diferențe economice între studenți. O parte însemnată dintre ei par să trăiască la un nivel economic destul de ridicat, datorat efortului pe care îl fac părinții.

Viitorul este privit cu optimism rațional. Există un optimism accentuat în privința consecințelor sociale și umane ale progresului tehnologic; un optimism moderat în ceea ce privește perfecționarea organizării sociale; o atitudine rezervată față de modificări rapide în condiția umană: gradul de fericire este estimat a fi mai degrabă staționar și, de asemenea, mediul uman direct, relațiile interpersonale.

Studenția nu este ferită de acute probleme de viață, datorate, în primul rând, procesului de maturizare socială și personală. Indicii de satisfacție sunt mai scăzuți decât cei ai populației mature. Valori mai scăzute iau, în mod special, satisfacția cu propria persoană, cu viața sentimentală (la studenții căsătoriți satisfacția cu viața lor de familie ia valorile cele mai ridicate), cu modul de petrecere a timpului liber.

Studenții sunt orientați, în mod prioritar, spre perfecționarea personală și profesională, spre timpul liber și spre viața de familie.

CALITATEA VIEȚII – O NOUĂ IPOSTAZĂ A FERICIRII* –

I. ÎN AȘTEPTAREA LUI GODOT

Samuel Beckett, care, alături de Eugen Ionescu, este considerat întemeietorul teatrului absurdului, este autorul uneia dintre cele mai tulburătoare piese scrise în ultimele decenii: *Așteptându-l pe Godot*. Cum știm, acțiunea piesei este centrată pe „așteptarea unui oarecare Godot”. Întreaga viață a personajelor, toate acțiunile lor sunt concentrate pe așteptare. Aceasta dă sens evenimentelor și actelor. Dar, încet, pe parcursul piesei, devine clar că nimeni nu știe nu numai dacă Godot va veni sau nu, dar nici măcar cine este acest Godot și cum ar afecta venirea sa viața personajelor. Așteptarea lui Godot este, în fapt, o metaforă, un simbol al unei vieți absurde al cărei unic sens este o *speranță iluzorie*. Existența umană, pare să spună S. Beckett, își capătă sens și împlinire prin aspirația către ceva. Dintotdeauna, oamenii aspiră către ceva, așteaptă cu nelinește realizarea dorințelor, idealurilor lor. Dar ce sunt aceste aspirații? Sunt ele realmente știri dezirabile și realizabile totodată, sau pur și simplu ascund *un Gol*, o iluzie? și cititorul piesei se poate întreba: cine este acest Godot pe care cu toții îl așteaptă pentru a da sens vieții, dar despre care nimeni nu este sigur dacă și când va veni și ce este el în fapt. Nu poate fi el și întruchiparea stării mult dorite și așteptate, a fericirii?

Dacă ne-am pune întrebarea: ce este mai important în viață? Răspunsul vine de la sine și nimeni nu ar putea să-l conteste: fericirea. Este unul din adevărurile cele mai simple și clare, universal împărtășite. Nu există om care să nu aspire a fi fericit, care să nu-i orienteze întreaga sa viață spre o asemenea stare pe care toată lumea o concepe ca fiind țelul suprem. Dar imediat simțim nevoia să ne întrebăm în continuare: Ce este fericirea? De data aceasta nu mai este atât de simplu și clar. Deși ni se pare evident ce înseamnă a fi fericit, ne este foarte greu să definim ce este fericirea. Și totuși, acesta este lucrul cel mai important pentru fiecare din noi. Este fericirea, într-adevăr, un domn Godot, un simplu nume utilizat de toți, în spatele căruia însă nimeni nu vede cu claritate ceva anume? E ea o simplă iluzie, dar

* Elena Zamfir, „Incursiune în universul uman. Noi ipostaze și dimensiuni ale fericirii”, Ed. Albatros 1989, p. 11-67

care dă pe de-antregul sens vieții noastre?

Metafora absurdului oferită de Beckett nu ni se pare nici pe departe a fi una absurdă; dimpotrivă, ea devine, la o meditație profundă, tulburătoare. Ea ne pune pe gânduri provocând certitudinile comode, dar superficiale. E drept că fericirea nu este o idee cu un conținut dat imediat. Oamenii au înțeles lucruri foarte diferite prin fericire, dar, cel mai adesea, au trebuit să recunoască, în momentele de luciditate, că această idee care ar trebui să le orienteze întreaga lor viață nu este deloc simplu a fi definită. În același timp, fericirea nu este o iluzie doar; ea apare ca o „stare” psihologică reală, dar procesuală. Ea implică permanent tendința spre desăvârșire. Omul, în așteptările sale, s-a simțit deseori nefericit, arareori fericit. El a trăit și trăiește continuu momente fericite sau nefericite. E adevărat că această situație îi rămâne omului învăluită de o perdea a neclarității.

Se poate spune că fericirea nu este numai un *ideal de atins*, dar, totodată, și un *ideal de definit*. În acest sens, fericirea se impune în mod concret, ca o *idee-aspirație*. Căutarea fericirii nu este similară căutării unui obiect pe care îl cunoaștem, dar nu știm unde se află și cum putem ajunge la el, ci, mai degrabă cu cea a unui „obiect” *despre care știm că ne este vital dar pe care urmează a-l defini. A căuta fericirea înseamnă în primul rând a o defini și apoi, în al doilea rând, a identifica căile și condițiile realizării ei.*

Fericirea este poate una dintre cele mai vechi idei ale omenirii. Filosofia antică de pretutindeni, din China, India și până în Europa (mai ales în Grecia) s-a definit pe ea însăși, de la început, ca *înțelepciune*, iar scopul suprem și l-a determinat a fi acela de a-l învăța pe om ce este fericirea și cum se poate ajunge la ea. Ideea de fericire reprezintă pentru întreaga filosofie antică centrul de gravitație. Filosoful aspiră spre înțelepciune, cunoaștere, adevărul apărând doar ca un instrument pentru atingerea acesteia. Și filosofia a fost timp de mai bine de două milenii singura formă teoretică, sistematică, orientată explicit spre dobândirea de cunoștințe adevărate ce conduc la înțelepciune. Și care a fost rezultatul acestui efort? A reușit filosofia să-l lămurească pe om ce este fericirea?

Anticii au adus contribuții esențiale în multiple privințe la dezvoltarea cunoașterii umane, dar scopul suprem pe care și l-au pus – limpezirea ideii de fericire – se pare că a fost ratat. Cu siguranță, aceasta a fost una din cauzele crizei filosofiei antice. Astfel, omul obișnuit a încercat o mare dezamăgire, el nu a putut găsi în filosofie înțelepciunea unică, clară, mai presus de orice îndoială, pe care în fapt, o aștepta. Filosoful putea spune multe lucruri interesante, profunde, adevărate, dar „știința” lui întârzie mereu să se transforme în „înțelepciune” de viață.

Mult timp după aceea – aproape cincisprezece secole – în Europa se

ăsterne o tăcere cvasitotală în jurul acestei idei. Cu toate acestea, oamenii căutau în continuare fericirea ca izvor pentru viața lor. La nivelul gândirii teoretice, oficiale, orientată adesea de spiritul religios, fericirea părea a fi nu atât un ideal de realizat, cât mai degrabă ceva de evitat, o piedică în calea „împlinirii umane” impus de credința care promova renunțarea de sine. Nu este întâmplător că, din această cauză, în 1793, legendarul erou al revoluției franceze, Saint-Juste, exclama în unul din discursurile sale: „fericirea este o idee nouă în Europa”. Într-un fel, observația lui Saint-Juste era corectă. Cea mai veche și fundamentală dorință a omenirii devenise o idee nouă pentru gândirea filosofică a Europei de atunci.

Dar acum? A reușit gândirea modernă să limpezească această idee? Răspunsul este surprinzător. Această idee pe care Saint-Juste o vedea a fi piatra unghiulară a noii concepții filosofice a rămas în filosofia modernă o preocupare mai mult marginală. Dacă există o deosebire fundamentală între filosofia antică și cea modernă, ea stă poate în primul rând în faptul că aceasta din urmă, spre deosebire de prima, a renunțat în mare măsură la aspirația de a fi înțelepciune. Ea a sperat a fi doar o cunoaștere, definindu-și în mod esențial scopul de a ajunge la adevăr. Obsedată de cunoaștere, de condițiile și căile obținerii adevărului, ea a neglijat problema binelui și a fericirii. Într-adevăr, filosofile moderne și chiar și cele contemporane și-au concentrat atenția deseori asupra procesului cunoașterii, preocupările lor pentru aspectele etice fiind oarecum periferice, palide în raport cu cele antice.

În mod curent, întâlnim o afirmație de genul următor: fericirea este o problemă de care filosofa trebuie să se ocupe; prin natura ei, este o temă de reflecție specific filosofică. În general, o asemenea afirmație poate fi adevărată. Dacă ne referim însă la filosofia ultimelor secole, ea nu este confirmată. Există și o motivație internă pentru care filosofia modernă nu s-a ocupat de problema fericirii. Fericirea, apreciază aceasta, implică o judecată de valoare și ca orice judecată poate fi adevărată sau falsă. Înainte de a o discuta, trebuie însă să supunem unei analize critice însăși capacitatea gândirii umane de a elabora în general adevăruri. Poate gândirea să producă idei adevărate? și dacă da, în ce condiții și cu ce metode? Filosofia modernă a fost, în multe privințe, așa cum mulți o taxează, o filosofie „criticistă”. Ea a abandonat, pentru un timp, elaborarea de noi idei, concentrându-și atenția asupra analizei critice, a instrumentului însuși de formulare a acestora, a cunoașterii. Dacă anticii erau interesați de obținerea adevărului despre om, despre lume, considerând mai neproblematică calea de realizare a lui, filosofia modernă s-a concentrat pe metodă, pe analiza instrumentelor și căilor de atingere a adevărului. Nu este întâmplător că ea a devenit, spre deosebire de cea antică, mai mult o disciplină academică, prezentând un

interes restrâns, pentru inițiați. Dacă filosoful antic cobora în stradă și căuta în piața publică să convertească la adevărul său pe toți concetățenii cetății, filosoful modern s-a retras în universitate, izolându-se de omul obișnuit nu numai prin limbaj, dar și prin problematică. El nu-și mai pune problema să răspundă la cerințele vitale ale omului real, ci mai mult la acele nevoi ale spiritului, devenit cunoaștere. Saint-Juste ar fi fost surprins dacă ar fi constatat că și după două secole, ideea de fericire a rămas pentru filosofia actuală, în mare parte, o „idee nouă”, dar într-un sens mai particular: o idee marginală, mai puțin abordată teoretic.

Cu greu putem găsi astăzi, în filosofie, reflecții sistematice asupra problemei fericirii. Puține studii filosofice sunt lămuritoare pentru conținutul și semnificația fericirii. Ea apare mai mult ca deziderat fără acoperire de fond în planul cercetărilor sociale și umane. Și totuși, care este cel mai important lucru pentru om?

Oare știința ne poate ea ajuta mai mult decât filosofia să ne facem o idee mai clară despre fericire? Pentru a lămuri această problemă, să luăm ca exemplu disciplina care se ocupă în modul cel mai direct de om - psihologia. Cea mai simplă cale de a afla ce ne spune psihologia despre fericire este să luăm un tratat - orice tratat prezintă o sinteză a rezultatelor celor mai importante și mai „solide” la un moment dat. Să căutăm la tabla de materii: senzație, percepție, memorie, personalitate, atenție, imaginație etc. Nu apare nici un capitol special dedicat fericirii. La prima vedere suntem tentați să credem că ea este tratată peste tot. Să ne oprim atunci asupra unui glosar de termeni. Aici vom găsi termenii cei mai uzitați și, deci, și cei mai importanți pentru disciplină: facultate psihică, fenotip, frustrare etc. Termenul de fericire nu apare deloc. Dacă mai încercăm și alte discipline umane, situația se va repeta. Cum ne putem explica faptul că cel mai important lucru pentru om - fericirea și nu credem că există vreun psiholog care să nege acest fapt - nu apare decât poate întâmplător în preocupările uneia dintre științele care se ocupă cel mai direct de existența umană. Este o simplă omisiune lipsită de justificare? Cum putem să explicăm această tăcere a științelor umane asupra unei teme de cel mai mare interes? De fapt, nu este o omisiune întâmplătoare, o simplă eroare, ci, mai degrabă, un lucru firesc în logica dezvoltării științei. Evoluția științelor a fost ghidată de o înțelepciune proprie care ar putea să pară, la început, stranie omului obișnuit. Știința nu s-a ocupat întotdeauna, așa cum am fi tentați să credem, de problemele cele mai importante, presante pentru om, ci de problemele pe care ea le putea rezolva. Desigur, știința se ocupă și de acele aspecte importante pentru om, dar ea nu poate să le acopere pe *toate*, ci doar pe cele care sunt totodată și rezolvabile, solubile cu mijloacele de care cunoașterea dispune la un moment dat. Drumul

științei, cel puțin până în prezent, a fost de la simplu la complex. Ea a căutat să stabilească la început adevărurile cele mai simple, fundamentale, pregătind, treptat, prin acumulare, posibilitatea abordării problemelor din ce în ce mai complexe. Așa se explică de ce omul de știință nu s-a ocupat, în primul rând, de ceea ce el consideră că e important, ci de ceea ce știința propune la un moment dat ca necesar și posibil totodată de cercetat. În principiu, oricât de interesantă teoretic și de importantă practic ar fi o problemă, dacă nu poate fi abordată cu mijloacele de care știința dispune într-un anumit stadiu, ea nu poate fi inclusă ca o problemă a științei în vederea soluționării. Omul obișnuit sau filosoful pot să gândească la multiple probleme în ordinea importanței lor umane, dar acest lucru nu devine obligatoriu și pentru omul de știință. Problemele insolubile științei la un moment dat devin subiecte de pură speculație, conduc la opinii doar, la ipoteze, dar nu la afirmații riguroase, testabile în câmpul științei. Ele vor deveni, probabil, cu timpul, probleme ale științei care-și vor găsi rezolvarea. În acest sens, poate psihologia de astăzi nu se ocupă de o asemenea problemă de maximă importanță, cum este fericirea. Și nu pentru că nu i-ar recunoaște semnificația ei în ordine umană, ci pentru că, în genere, teoreticienii sunt conștienți de imposibilitatea de a o aborda cu mijloacele eficace, în care problemele complexe, de mare importanță umană vor deveni totodată și de maximă urgență științifică. Dar până atunci, tăcere.

Nu am vrea să se creadă că acest lucru este o particularitate a științelor umane doar. El este oarecum prezent în orice tip de cunoaștere. Un exemplu din fizică ne-ar lămuri, credem, pe deplin. Trăind pe pământ, pentru om, unul dintre fenomenele cele mai importante este cel al căderii corpurilor. Și, într-adevăr, încă de la începuturile sale, fizica a elaborat legile căderii corpurilor. Chiar un școlar, începător în fizică, poate calcula cu precizie *cum, când și în ce loc* vor cădea diferitele corpuri. Orice tratat de fizică va cuprinde în mod necesar legi verificate care descriu acest fenomen. Exprimă însă acest lucru întregul adevăr? Cătuși de puțin. Legile căderii descriu doar cum cad corpurile, dar nu și de ce. La această ultimă întrebare, fizicianul răspunde laconic și stânjenit: datorită forței gravitaționale. Dar care este natura acestei forțe a gravitației care face ca toate corpurile să cadă? E o întrebare legitimă în principiu pentru fizică și cu toate acestea este puțin probabil să o găsim formulată în tratatele de fizică. Rațiunea este simplă. Natura gravitației este una dintre problemele insolubile la nivelul actual al fizicii. Pur și simplu, fizicienii nu știu de unde să o „apuce”. Și de aceea, poate, o amână până în momentul în care condițiile soluționării ei vor fi „coapte”. Se pot face și prognoze asupra orizontului de timp în care diferite probleme vor putea deveni și solvabile științific: ingineria genetică

1995, natura câmpului gravitațional 2010 etc. Cifrele indicate sunt, frește, doar simulări de prognoze. Dar până atunci, dacă un fizician ar declara colegilor săi că el lucrează la dezlegarea problemei naturii câmpului gravitațional, aceștia ar fi îndreptățiți să-l considere una din două: fie, cel mai probabil, un utopic, nerealist (nu știe să diferențieze problemele solubile de cele insolubile), fie, mai puțin probabil, un om de geniu care a dat de o porțiță de depășire posibilă a orizontului fizicii actuale; în nici un caz, un fizician normal, obișnuit.

Înțelepciunea științei a fost, așadar, să meargă treptat, de la probleme simple, solubile, să nu sară peste etape, să nu abordeze frontal complexități exagerate. Dar este oare aceasta o înțelepciune? În lumina actualelor tendințe din științe, putem da un răspuns mai diferențiat: și da și nu. În ultimele decenii, științele s-au confruntat cu o situație complet nouă. Comunitatea umană a început să le solicite tot mai insistent să ajute la soluționarea unor probleme importante, dar *complexe și urgente* totodată. Dacă omul de știință poate amâna abordarea problemelor complexe până când condițiile vor fi coapte, omul obișnuit nu poate amâna soluționarea acestora până când știința îl va putea învăța cum să o facă. Foametea, războiul, nefericirea, criminalitatea, conflictele etc. sunt probleme pe care colectivitatea umană trebuie să le abordeze și soluționeze cu mijlocele de care dispune acum. Ea nu poate aștepta; și, de aceea, se ajută de mijlocele pe care conștiința comună, practica, le pune la dispoziție. Știința ca atare nu ne spune nimic sau aproape nimic. Și totuși, trebuie să acționăm. Conștiința comună, practică, ne dă câteva sugestii. Ele pot apărea de la început incerte, fragile, primitive. Dar sunt, totuși, singurele noastre instrumente. În fața problemelor importante și urgente, colectivitatea lansează tot mai des un apel oamenilor de știință. Oare știința nu poate oferi aproximări mai bune decât cele pe care simțul comun le poate da problemelor presante pentru om? Acest imperativ practic este, după cum ușor se poate observa, contrar logicii obișnuite și confortabile a științei, adică, treptat, de la simplu la complex. El formează abordarea frontală a complexității, cerând de la știință nu adevăruri definitive, absolute, ci aproximări din ce în ce mai exacte. În ultimele decenii, cel puțin în științele sociale și umane, au devenit tot mai frecvente abordări extrem de complexe ale fenomenelor cărora știința nu le poate oferi decât cunoștințe rudimentare, dar totuși *aproximări științifice*.

Același lucru s-a întâmplat și cu fericirea. După o lungă tăcere, societatea actuală se pare că a început să forțeze știința să pună această problemă frontal, deși condițiile soluționării ei totale nu sunt nici pe departe coapte. Ea a apărut în diferite discipline științifice sub o formă nouă, transformată: *calitatea vieții*.

2. AȚI VĂZUT UN MUNTE FERICIT?

Și totuși, se poate da un răspuns, fie el și foarte aproximativ, la întrebarea „Ce este fericirea?” Analizând variatele tentative de definire a acestei stări înalt dezirabile pentru om, am putea concluda, într-o formulare prescurtată și foarte simplă, că „fericirea este realizarea de sine”. Aici sunt incluse două componente distincte: una *negativă* și alta *pozitivă*.

Pe scurt, *definirea negativă a fericirii; lipsa suferinței*. Mulți înțelepți - prin înțelept, de regulă, se înțelege nu neapărat cel care știe multe lucruri, ci cel care caută să dobândească o cunoaștere cât mai bună de sine - au încercat să dezvolte ideea că aspirația supremă a omului constă în lupta împotriva factorilor care, din exterior sau din interior, îi tulbură viața, i-o abat de la logica ei firească. Omul s-ar simți bine, deci, și ar găsi fericirea când s-ar putea sustrage fluctuațiilor perturbatoare, întâmplătoare, când și-ar dobândi *Linistea, Pacea sufletească*. Lumea în care trăim reprezintă o sursă permanentă a vieții noastre. Ea semnifică uneori și o cauză a perturbării care ne împiedică să fim noi înșine. Nefericirea ar reprezenta deci, starea de continuă tensiune, insatisfacție, tulburare a vieții de către factori exteriori. Apare, în acest context, ideea de echilibru. Omul, ca orice sistem deschis, tinde către o stare de echilibru, de coerență și concordanță internă. El caută să promoveze această stare de echilibru împotriva tuturor factorilor agresivi care-l perturbă. Sunt factori naturali: cutremure, secete, incendii, inundații etc. - calamități naturale; sunt și factori sociali: războaie, privațiuni socioeconomice, nedreptăți, neșansă, lipsă de mijloace materiale, economice; sunt, de asemenea, factori „dinăuntru” nostru, subiectivi: lipsă de voință, invidie, răutate, neputință de a controla pasiunile ce se pot transforma în vicii înrobitoare, lipsă de cunoaștere de sine, neștiință etc. Toți acești factori încolțesc din toate părțile în sinele omului, subminându-i echilibrul. A controla aceste „agresiuni” reprezintă o aspirație fundamentală a omului.

Dar numai a omului? O asemenea definiție negativă ne poate duce la întrebarea dacă starea de fericire este specifică numai omului. Definiția negativă a fericirii subliniază ideea de echilibru interior al sistemului care este regăsită în viața umană. Dar, în afara noastră există multe sisteme, fiecare din ele putând fi caracterizate și printr-o stare de echilibru. De fapt, însăși ideea de sistem este asociată cu echilibrul ca o condiție elementară a sa. Putem spune despre toate acestea că sunt fericite sau nu? A văzut careva dintre noi un munte fericit? Căci muntele este un sistem caracterizat printr-un echilibru milenar. Și totuși, nu putem gândi conform definiției de mai sus despre un munte, un râu sau o stâncă, cum că ele ar fi sau nu fericite.

te. Și aceasta, pentru simplul fapt că ele nu au aspirația de a fi ele însele, conștiința sau dorința de a fi într-un fel sau altul. Un munte, care durează milioane de ani, nu are satisfacția durabilității sale; iar atunci când vânturile și ploile îi distrug treptat semeția înăscută, el nu încearcă drama dispariției. Aici nu este vorba despre existența sau nu a conștiinței de sine, deși aceasta este componenta esențială a echilibrului uman, ci de ceva mult mai profund. Obiectele nu conțin în ele însele forțele care să acționeze activ în vederea menținerii stării lor de echilibru, a existenței lor, în ultimă instanță. Ele au un echilibru, dar unul pasiv; nu conștient activ. Orice factor din exterior suficient de puternic duce, fără opoziție, la modificarea stării existente, la un moment dat. De aici, nici dureri, nici drame, nici regrete. Dar nici aspirații, împliniri sau satisfacții. În teoria generală a sistemelor, unul din întemeietorii săi, Ludwig von Bertalanffy, propunea o distincție fundamentală între sisteme închise și sisteme deschise. Sistemele închise sunt caracterizate printr-un echilibru datorat întâmplării, echilibru menținut doar în condiția izolării de mediu, în lipsa unor factori exteriori care l-ar putea distinge. Izolarea deplină de mediu reprezintă deci condiția existenței lor. Sistemul închis nu deține mecanisme interne active de menținere a stării sale, prin contracararea forțelor exterioare perturbatoare. Vorbind în termeni antropomorfici, el nu are aspirația de a fi el însuși, de a se menține ca entitate, ci doar ca o mulțime de elemente eterogene aflate pentru milioane de ani într-un „echilibru” oarecare. El nu are o identitate de sine. Nu are nici „margini”. Marginea este aceea care delimitează obiectele, sistemele, unele de altele. Toate aceste lucruri nu implică faptul că sistemele închise ar fi mai puțin durabile decât cele deschise. Marea lor stabilitate, atunci când există, este datorată unui mediu rarefiat în factori perturbatori: interacțiunile interne care constituie echilibrul interior sunt mult mai puternice decât interacțiunea dintre obiect și mediu.

Sistemele deschise se caracterizează printr-un cu totul alt tip de echilibru: un echilibru activ. Ele reacționează față de mediu, având mecanisme de apărare special constituite. Echilibrul se păstrează nu atât prin duritatea sa internă (muntele, la un moment dat, este mult mai dur decât vânturile și ploile), ci prin evitarea sau anihilarea forțelor distructive. Un organism viu poate avea o „duritate” mult mai scăzută decât cea a mediului în care există. Este infinit mai fragil. Pentru a se păstra, el trebuie să evite vânturile și ploile, copacii și stâncile, a căror întâlnire fizică poate să-i fie fatală; el trebuie să se apere de factorii agresivi. Mai mult decât atât. Sistemele deschise se mențin nu prin minimalizarea relațiilor cu exteriorul, ci printr-un schimb activ cu acesta, prin asimilarea continuă din mediu a energiei, a informațiilor, a substanțelor necesare. Mediul reprezintă pentru sis-

temele deschise resursa propriei lor existențe. Dimpotrivă, izolarea le este fatală. Toate ființele vii sunt sisteme deschise. Ele își apără activ sinele lor, caută să-l conserve împotriva fluctuațiilor întâmplătoare, induse din afară. Muntele stă în fața vânturilor și ploilor care îl macină pasiv și indiferent. Animalul în fața pericolului fuge, își scoate ghearele, luptă, își modifică organizarea internă, adaptându-se noilor condiții. Orice ființă vie reacționează în același mod față de forțele exterioare. Atunci când acestea sunt neprielnice, agresive, ea intră într-o stare de „tensiune”, de disconfort; își mobilizează forțele interne, mecanismele de apărare; luptă, fuge, se ascunde, se adaptează. În situația în care mediul îi este favorabil, experimentează o stare de destindere, de „liniște interioară”, de lipsă de tensiune. La îndemână ne stau mai mult concepte antropomorfe, concepte ce oglindesc sentimente specific umane, pentru a descrie aceste stări generale: liniște, satisfacție, „pace interioară”. Dacă dăm însă la o parte învelișul antropomorfic, putem să detectăm o serie de caracteristici fundamentale comune tuturor ființelor vii: toate „resimt” într-un fel sau altul, factorii negativi și cei pozitivi de mediu; toate reacționează printr-o stare de tensiune, de mobilizare a energiei interne la apariția factorilor agresivi, sau, atunci când aceștia depășesc un anumit prag de forță, pot să renunțe „cu resemnare” la orice încercare de a reacționa. Un animal atacat intră într-o stare de tensiune; își mobilizează forțele interne, fuge, contraatacă, luptă, se zbate. Un altul, căruia îi lipsește hrana, începe să se agite, să adulmece, să caute; sau, când nu mai are energie, „cade resemnat”. Desigur, *animalul* nu are conștiința acestor stări. Dar, într-un anumit fel și el le încearcă, le „trăiește”. Noi le putem înregistra privindu-le din afară - zbaterea animalului încolțit, liniștea celui care abia s-a hrănit și este în siguranță. Nu știm încă cum sunt resimțite aceste stări de către animal, din interiorul său. Nici nu avem concepte care să descrie aceste stări din punctul de vedere al animalului, al unei interiorități specifice lui. Este foarte clar că există o mare continuitate aici. Cele mai multe dintre trăirile noastre au un substrat biologic, preuman, pe care nu-l putem ignora. Omul adaugă la acestea multe alte caracteristici. În primul rând, *conștiința*. Apariția conștiinței a fost, prin ea însăși, de natură să amplifice enorm semnificațiile interioare ale fluctuațiilor de echilibru. Instinctul de conservare al animalului - care, cu certitudine, există - este diferit ca amplitudine de teama de moarte a omului devenit conștient de întreaga sa viață și de semnificația încetării ei.

Ne-am amuzat citind despre o tehnică experimentală de inducere a nevrozei la șoareci. Surpriza este însă a similitudinii dintre comportamentul uman și cel animal. Iată experimentul: un șoarece înfometat are în față două căi: una duce spre hrană, cealaltă spre o experiență neplăcută - un șoc elec-

tric. Ca orice ființă vie, șoarecele va căuta hrana și va evita șocul electric. Mai mult. La început, comportamentul său va fi întâmplător. Ajunge pe calea pe care-l așteaptă șocul electric. Foamea îl îndeamnă continuu să-și satisfacă nevoia de hrană. După mai multe experimentări, șoarecele învață care drum duce la șoc - (de evitat!) și care duce la hrană (de ales!). Tensiunea nesiguranței inițiale scade prin adaptarea reflexă la acest nou mediu de viață. Dar experimentatorul vrea să distrugă liniștea pe care „învățarea” a creat-o. El inversează terminalele celor două căi. Cea care ducea la hrană acum duce la șocul electric și invers. Urmează o perioadă de confuzie. Șoarecele, care „învătasese” drumul cel bun, ajunge să primească șocul electric în loc de hrană. Urmează o nouă învățare, de fapt, o nouă adaptare. Experimentatorul modifică din nou sensul căilor deschise în fața șoarecelui. Care este rezultatul? Ne putem imagina că șoarecele va căuta mereu să „învețe” în același mod să se descurce în fiecare situație experimentală modificată? Un șoarece electronic probabil că așa ar face. Un șoarece viu însă, va face „nevroză” (sau ceva foarte asemănător cu nevroza la oameni). Comportamentul său va fi tot mai șovăitor; se instalează o stare continuă de tensiune, de „stress”; comportamentul își pierde coerența. Mecanismul biologic își pierde din capacitatea normală de reacție: patologia se instalează. Care este cauza? Ființele vii s-au obișnuit să trăiască (am putea spune că ele s-au constituit și deci sunt adaptate structural) într-un mediu care prezintă o anumită coerență. Pisica mănâncă întotdeauna șoareci; brânza, cu mirosul ei specific, este întotdeauna o tentație pentru ei. Există o ordine anumită în univers. Ea nu este ușor de determinat. Dar, prin învățare, ființa vie poate să înțeleagă ceva din această ordine, reușind să se adapteze eficient, să acționeze în conformitate cu coerența exterioară. Șoarecele trăiește într-o „lume destul de clar organizată”. lucrurile cele mai importante pentru viața sa au semnale clare înscrise în codul său genetic. Mirosul de pisică și cel de brânză sunt distincte, semnalizând mereu aceleași lucruri: primejdia și hrana. Universul are un sens, prezintă niște constante care fac posibilă viața. În măsura în care, experimental, universul este lipsit de sensul său inițial, intervine criza: o pisică mirosind a brânză și o brânză care miroase a pisică sunt extrem de derutante. Și șoarecele nostru s-ar putea eventual adapta la această nouă stare. Dar dacă relațiile dintre lucruri variază permanent, în mod întâmplător, șoarecele intră într-o stare de „disperare”. Nimic nu se mai leagă. Ordinea, ca bază a vieții, este înlocuită cu dezordinea. Nevroza sa este expresia derutei organismului într-un univers incoerent care-l debusolează. Nu știm ce făceau până la urmă șoarecii din modelul experimental inductor de dezordine. Dar ne putem întreba dacă apăreau și șoareci „resemnați” care să prefere refuzul de a se mai zbate în van pentru viață, culcându-se la bifurcația celor două căi

și așteptând mai degrabă moartea decât confuzia completă a unei lumi pentru care nu au fost făcuți. Nevroza umană nu este indusă de situații de viață structural diferite. Lipsa de ordine și coerență, pierderea constanțelor și a semnificațiilor generează, biologic, un comportament similar. Conștiința umană care se adaugă poate să sporească posibilitatea de învățare, de înțelegere a sensurilor noi ale lumii, dar, de asemenea, poate să dramatizeze lipsa de sens, năruind nu numai deprinderile de acțiune de aici și acum, dar întreaga concepție despre viață. Ea poate genera o filosofie a lipsei de sens, a disperării, a resemnării.

Pe lângă factorul conștiință, mai intervine unul nu mai puțin important, factorul complexitate. Viața umană este superioară în grade de complexitate celei animale. Necesitățile umane s-au multiplicat; posibilitățile de acțiune au crescut exponențial; numărul semnelor din mediul înconjurător importante pentru viața umană a explodat cantitativ. Echilibrul unui sistem simplu, ca cel animal, este mult mai ușor de realizat și de menținut decât echilibrul unui sistem complex cum este cel uman și, în consecință, mult mai vunerabil, atât la tensiunile induse din afară, cât și la cele induse din lăuntru său.

Dar este starea de liniște interioară, de pace sufletească dată de securitate și îndestulare suficientă pentru a fi fericit? Este suficient să fii protejat de factorii agresivi și de lipsuri pentru a fi fericit? Definiția negativă a fericirii își dezvăluie aici limitele sale structurale. Să recurgem la un experiment mental. Să ne imaginăm că avem tot ceea ce ne trebuie și trăim totodată în condiții sigure, protejați de factori exeriori care ne-ar perturba viața. Nimic nu ne tulbură din afară echilibrul interior. O asemenea situație nu este deloc iluzorie. În decursul istoriei frământate a umanității, putem identifica cu destulă ușurință oaze de securitate și abundență. Persoane, grupuri sociale au experimentat adesea stări de abundență și securitate. Au fost ele, în aceste condiții, fericite? Desigur, ar fi destul de dificil să ne imaginăm. Există însă, atât în experiența fiecăruia dintre noi, cât și în experiența colectivă a omenirii, puncte de sprijin pentru a putea găsi un răspuns adecvat. Fiecare a trecut prin momente dificile, în care o lipsă gravă sau o amenințare puternică întuneca orizontul existenței. Și cine nu a gândit, în acele momente, odată depășită dificultatea, că întreaga viață se va schimba radical; că atunci, micile neplăceri inerente vieții vor părea fleacuri și că va atinge o stare de satisfacție fundamentală de fericire. Surpriza este însă invariabilă. Odată dificultățile depășite, bucuria se dovedește a fi mult mai puțin consistentă și mai scurtă decât s-ar crede. Aceeași concluzie pare a fi inevitabil asociată cu oazele de abundență și securitate din evoluția umanității. Aceste oaze nu au condus în mod evident și necesar către o stare profundă și dura-

bilă de echilibru interior. Destul de curând, se face resimțită o stare de nemulțumire, de insatisfacție nedefinită care erodează din subteran pacea sufletească. Există o patologie specifică stării de abundență și securitate asociată cu o criză a sensurilor, o lipsă a unor obiective care să mobilizeze forțele. „Plictiseala”, lipsa de sens a vieții, un „gol existențial” greu de explicat, pot să însoțească deseori asemenea stări. O persoană care a dobândit tot ceea ce îi trebuie pentru viață, care trăiește în condiții naturale și sociale sigure, gustă pentru un anumit timp satisfacția unei asemenea stări de echilibru. Se simte „fericit”. Dar „fericirea” sa poate să nu dureze. Parcă ceva nedefinit începe tot mai mult să-i lipsească. O neliniște vagă îi tulbură din nou starea de euforie. Și, nu de puține ori, se gândește cu nostalgie la perioadele de lipsuri care îi prilejuiau mobilizarea energiilor, bucuriile erau atunci mai simple și mai intense. Retrospectiv, viața îi părea chiar mai plină decât acum, când totul este asigurat. Sociologii au identificat adesea acest fenomen prin „criza umană a elitelor”. Aproape în fiecare societate, există o elită care trăiește în condiții superioare restului populației, adesea asociată cu o abundență deplină. Este ea pe deplin fericită? Răspunsul nu este nici în acest caz categoric da. Toate aceste câteva argumente practice pledează pentru ideea că definirea negativă a fericirii este insuficientă. De fapt, aici apare cu claritate diferența dintre om și celelalte ființe vii.

Să privim o pisică. Dacă am utiliza chiar și metaforic termenul de satisfacție, înțelegând acea stare de liniște, echilibru intern bazat pe securitate și îndestulare, am putea cu ușurință să constatăm că este foarte ușor să întâlnești „pisici fericite”. După masă, pisica se întinde, împăcată cu sine, torcând mulțumită, până când din nou starea de foame (ușor de eliminat) o trezește din euforia sa, punând-o în mișcare, în vederea unei noi mese. Dar omul, este el fericit între mese? După ce și-a satisfăcut nevoile fundamentale de viațuire (a mâncat, a băut, s-a îmbrăcat, s-a odihnit) este el fericit până la apariția viitoarelor nevoi biologice nesatisfăcute? Starea de plinătate și satisfacție oferite de „masă” (de împlinirea tuturor necesităților biologice-materiale) este necesară pentru om, dar nu profundă și durabilă pentru împlinirea sa. Alte neliniști și neîmpliniri îl năpădesc. Una dintre marile dezamăgiri ale omului de sine însuși este că și-a pierdut starea de satisfacție și plinătate simplă, ușor de dobândit, a strămoșilor săi biologici. Devenind om, el s-a autoexilat din paradisul nevoilor biologice relativ simplu de satisfăcut. S-a trezit pe un pământ unde, chiar dacă prin absurd s-ar presupune că: „păsările cântă în lumina blândă a soarelui”, „curg râuri de lapte și miere”, și nici măcar o adiere de vânt nu-i tulbură pacea, el nu-și poate găsi numai prin asta fericirea.

Pe scurt, *definirea pozitivă a fericirii: realizarea de sine*. Defectele

definirii negative a fericirii își au originea în imaginea despre ființa umană pe care aceasta se sprijină. Ea pornește de la presupuziția că omul este un sistem structurat, bine încheiat, a cărui orientare fundamentală este spre asigurarea și menținerea echilibrului. O asemenea imagine, valabilă pentru celelalte ființe vii, nu se potrivește însă omului. Animalul se naște cu o matrice biologică, a cărei menținere în stare normală de funcționare reprezintă finalitatea sa ultimă. Împlinirea sa este menținerea, buna funcționare a organismului. Pentru om, situația este cu totul alta. El este o ființă *deschisă*. Dincolo de existența sa biologică, existența umană se prefigurează ca un ansamblu de posibilități, de potențialități. Pentru om, a fi înseamnă, în mod esențial, *a se defini, a se dezvolta, a crește, a se perfecționa, a se autoconstrui permanent*. Mai mult, el este o *ființă care mereu devine*; contururile existenței sale prelungindu-se masiv din real în posibil. Realizarea umană nu reprezintă în această perspectivă atingerea unei stări prefigurate cu claritate în premisele sale inițiale. A fi înseamnă a te dezvolta, a te forma, a te împlini prin acțiune, prin sporirea capacităților. Omul este fundamental o ființă activă care se autoconstruiește permanent și se autoperfecționează și acest proces de autoconstruire are, cel puțin aceasta este perspectiva pe care o putem avea acum, problemele sale de o complexitate infinit mai ridicată decât celelalte forme ale existenței biologice. O stare de echilibru, de lipsă a tensiunilor distructive, este o condiție a fericirii. Dar un asemenea echilibru nu este definit de la început. *El reprezintă* mai degrabă stări de relativă echilibrare caracteristice diferitelor stadii de dezvoltare umană. Energiile umane sunt mult mai ample ca rază de acțiune decât cele biologice. Ele tind mereu spre destrămarea echilibrelor simple, împingând ființa umană să tindă spre noi stări de echilibrare, mai complexe. Un tânăr bine hrănit, bine îmbrăcat, dispunând de tot ceea ce-i trebuie se avântă în aventura cunoașterii. Ca om de știință, el intră într-o situație de profund dezechilibru, generat de lipsa de cunoștințe, de incapacitatea de a înțelege și a descifra totul. El acționează pentru a atinge o nouă stare de echilibru, marcată prin elaborarea unei noi strategii de „pătrundere” în esența lumii. Poate fi definită fericirea unui om de știință prin starea de securitate și de abundență a mijloacelor materiale? În definirea pozitivă a fericirii, accentul cade nu pe echilibrarea elementară, ci mai degrabă pe acțiune, pe tensiunea căutării, pe dezvoltare, pe realizarea continuă a noi echilibrări și destrămarea lor în aspirația spre noi niveluri de complexitate și evoluție. O cu totul altă etică se prefigurează aici. Fericirea este dată de lărgirea capacității de înțelegere a lumii, de amplificarea continuă a posibilității de acțiune asupra acesteia, cât și de interacțiunea cu ceilalți oameni. Fericirea pare a fi mai mult rezultatul actului de creație, de căutare a sensurilor. Echilibrarea negativă apare mai mult ca

plafonare, ca limitare la un stadiu inferior al dezvoltării umane, prin primitivitatea sa el este relativ stabil și lipsit de tensiuni distructive. Goethe îl pune pe Faust tocmai în fața unei asemenea dileme: fericirea este atinsă prin bogăție, putere, dragoste sau prin acțiunea creatoare, dăruită pentru binele colectivității? Opțiunea goethiană este fermă spre cea din urmă cale, a acțiunii cu sens, a înfăptuirii. Creația și dezvoltarea sunt stări dinamice, deci nu lipsite și ele de contradicții și tensiuni. Accentul nu cade aici pe liniște, pace, armonie, deplinătate, ci pe efort creator, pe tensiunea înfăptuirii, pe împlinirea dinamică, aspirația spre noi niveluri de echilibrare. O viață fericită apare ca fundată pe acțiune, plină de fapte cu sens, de aspirații, de căutări. Sentimentul *realizării*, al *depășirii de sine* este tocmai tipul de fericire definit pozitiv, afirmativ. Ceea ce ne sugerează Goethe este nu un Faust fericit, le-nevind într-o deplină securitate și bogăție, ci un Faust mereu nemulțumit de sine, care-și găsește împlinirea în pasiunea muncii, a creației, a dăruirii de sine pentru binele colectivității.

În realitate, perspectivele celor două definiții ale fericirii, negativă și pozitivă, nu sunt exclusive, ci complementare. Două fațete ale existenței umane. Deci, ne-am putea imagina starea de fericire ca o stare dinamică, bazată pe o continuă alternare între echilibrarea existenței prin eliminarea continuă a amenințărilor și a lipsurilor, prin satisfacția împlinirii, liniștea realizării, pacea, lipsa de tensiune și înfăptuirea care aspiră spre depășirea de sine, spre noi niveluri ale posibilităților umane, tensiunea creației, neliniștea căutării, efortul realizării. Dezvoltarea rupe mereu echilibrul atins, năzuind spre noi armonii tot atât de perisabile și ele. Fericirea stă sub o ambivalență dialectică: pe de o parte, aspirația spre echilibru, liniștea interioară, armonie, iar pe de altă parte, dorință permanentă spre tumultul depășirii, al dezvoltării, tensiunea și neliniștea căutării, așteptarea realizării. Sensul existenței umane nu pare a fi definibil sub forma unei stări oarecare de atins. El apare mai degrabă sub forma unei *dezvoltări deschise*, un proces în care, în fiecare etapă, omul întrezărește orizonturile imediat următoare, presupunând și spațiile care i se vor deschide în viitor.

3. UN PETROLIER ȘI CALITATEA VIEȚII

În 1967, presa occidentală relatează un accident plin de consecințe extreme de neplăcute pentru zeci și sute de mii de oameni. Un uriaș petrolier se scufundase în apropierea coastelor franceze. Un val de petrol, purtat de valurile oceanului, năvălise asupra plajelor năclăind și murdărend totul. Oamenii erau dezarmați în fața acestui pericol. Ce poți să faci împotriva miilor de tone de petrol răspândite rapid pe o intensă suprafață de apă și care distrug

viața marină, poluează peisajul, invadează mocirlos viața a zeci de mii de oameni? Este doar unul dintre multiplele cazuri în care dezvoltarea industrială își arată fața ei dezagrabilă. Un eveniment însă simbol care pune pe gânduri: ceva a fost ignorat; la ceva nu s-a gândit; unele costuri ale abundenței industriale nu au fost luate în calcul de la început. În acea vară toridă, zecile de mii de orașeni plecați din aglomerațiile urbane în căutarea unui colț curat și liniștit de natură s-au întors acasă profund dezamăgiți. Și puși pe gânduri: va reuși oare să se strice totul în jur, frumusețea naturii în numele miracolului industrial? Ceva nu este în regulă cu civilizația construită cu atâta mândrie. În acea vară, printr-o ciudată coincidență, tot în presa occidentală este lansat un nou concept care va deveni rapid uimitor de popular: CALITATEA VIEȚII. Este dificil de știut cine, în ce împrejurări și cu ce semnificație l-a folosit pentru prima oară. De fapt, acest lucru este mai puțin important. Cert este că el s-a răspândit cu o rapiditate uluitoare în decurs de câțiva ani, devenind unul dintre conceptele cheie ale acestui sfârșit de mileniu. Este preluat în cele mai diferite contexte teoretice: ziaristică și știință, filosofie, sociologie și politică. Ideea de calitate a vieții a depășit rapid granițele dintre domenii teoretice, dintre națiuni, dintre sisteme sociale și politice. Cu motivații atât comune cât și diferențiate, a izbucnit în centrul preocupărilor întregii lumi: în țările socialiste, în țările capitaliste dezvoltate, în „țările lumii a treia”. Dar ceea ce este mai important: ideea de calitate a vieții a readus într-o formă adaptată particularităților epocii contemporane străvechea problematică a fericirii. Asocierea dintre accidentul nefericit de pe coastele Franței și popularitatea de necrezut a noii idei nu este câtuși de puțin lipsită de semnificație. A trebuit ca un petrolier să eșueze, să afecteze totul, apă, nisip, viețile oamenilor, pentru ca umanitatea să fie trezită din somnolența sa amăgită de visuri mărunte și mioape ale noii civilizații și să-și îndrepte privirea spre ceea ce este fundamental în viață. Să încerce să-și formuleze în termenii cei mai concreți ai calității vieții obiectivul ei suprem în condițiile valorilor civilizației moderne - fericirea. Întâmplarea neplăcută amintită mai sus nu a fost desigur o cauză efectivă în sine a reorientării spirituale. Ea reprezintă însă un *eveniment*. În ultimele decenii, o mulțime de evenimente similare s-au acumulat, sensibilizând treptat conștiința contemporană pentru o reorientare majoră către valorile lumii moderne. Poate că în realitate nu a existat nici o legătură între eșuarea petrolierului și punerea în circulație a termenului de calitate a vieții. Au fost pur și simplu două evenimente independente, simultane, ale căror dăre s-au unit în conștiința epocii: primul, un *eveniment-șoc*, care a stârnit imediat un val de oroare, ca apoi să treacă rapid în uitare, cel de-al doilea, un *eveniment-tăcut* la început, observat de puțini, dar care a explodat în conștiința colectivității mai târziu, de

abia după ce difuzarea sa a depășit un anumit prag.

„Calitatea vieții” nu este în realitate doar o simplă etichetă, ci ea semnifică în fapt o neliniște multiplă, o nouă căutare, o reconsiderare a problematicii umane ținută mult timp doar în câmpul simplelor speculații filosofice ale mediilor universitare, dar care a năvălit în preocupările practice ale colectivității. Ea a stimulat o multitudine de căutări creatoare. Filosofi au început să mediteze asupra condițiilor create de civilizația contemporană care dau vieții o semnificație umană mai ridicată sau mai scăzută. Sociologii s-au grăbit să pună la punct complexe instrumente de măsurare a calității vieții, să investigheze mecanisme sociale cu acțiune pozitivă sau negativă asupra vieții. Oamenii politici au introdus în programele de dezvoltare socială ideea de calitate a vieții ca obiectiv suprem.

Dar care este raportul dintre conceptul tradițional de fericire și noul concept de calitate a vieții? În fapt, amândouă se referă la același lucru, dar îl privesc din perspectiva unor epoci diferite. Inițial, conceptul de calitate a vieții a fost legat în mod direct de impactul negativ al sistemului industrial asupra sistemului ecologic. El s-a referit, în mod special, la calitatea mediului natural. Rapid însă, el s-a extins ca sens, desemnând calitatea tuturor sferelor vieții noastre.

Calitatea vieții este deci un tip special de concept: un *concept evaluativ*. Conceptele descriptive cu care știința operează în mod curent desemnează clase de obiecte, caracteristici generale existente. Conceptul de calitate a vieții are însă o *structură evaluativă*. El nu descrie obiecte și stări în ele însele, ci se referă la valoarea lor pentru om. Dacă am vrea să dăm cea mai simplă și mai clară definiție, am putea să o formulăm în genul următor: *calitatea vieții se referă la valoarea pentru om a vieții sale*; cât de bună sau de rea este viața pe care o trăiește, atât în ansamblul ei, cât și pe componentele sale particulare; măsura în care condițiile de viață oferă omului posibilitatea satisfacerii multiplelor sale necesități; gradul în care viața este deci satisfăcătoare, generatoare de fericire sau nefericire. Conceptul de calitate a vieții va avea în consecință o structură duală, fundată pe două componente distincte:

a. *O stare* - starea vieții, în ansamblul său, a variatelor sale componente, așa cum există ea la un moment dat, pentru o anumită persoană sau colectivitate.

b. *Un set de criterii de evaluare (valori)* în raport de care starea vieții este apreciată a fi bună sau rea.

Conceptul de calitate a vieții realizează deci o sinteză a celor două elemente. El exprimă rezultatul raportării stării vieții la necesitățile, exigențele, aspirațiile, idealurile umane.

În primul rând, întâlnim aici ideea generală de *viață*. Viața reprezintă totalitatea activităților umane - începând cu cele biologice elementare legate de hrană, adăpost, odihnă și sfârșind cu activitățile legate de viața de familie, de muncă, de participare la cultură, cunoaștere etc. precum și a condițiilor în care ele se constituie - condiții naturale, economice, social-politice, culturale. Viața și-o face fiecare singur, dar în anumite condiții date. Ea depinde deci atât de valorile, aspirațiile, orientările, aptitudinile, capacitățile fiecăruia, cât și de condițiile obiective în care trăiește. Pentru a lămuri structura vieții, ar fi necesară o listă sistematică, chiar dacă voit didactică, de elemente componente.

În primul rând, *condițiile vieții*. Ele se pot împărți în două mari categorii: *cadre și resurse*. Cadrele reprezintă totalitatea datelor obiective pe care fiecare le găsește și care determină, prin mii de fire, viața fiecăruia dintre noi, generează probleme, deschizând posibilități, impunând restricții și limitări, inducând perturbări. Cadrele pot afecta pozitiv sau negativ viața. O atmosferă internațională destinsă, bazată pe colaborare; o societate rațională și eficient organizată, orientată spre satisfacerea necesităților umane, oameni binevoitori, deschiși; gata să se sprijine reciproc, sunt cadrele unei vieți cu acțiune pozitivă. Dimpotrivă, o atmosferă internațională încordată asupra căreia planează amenințarea conflictelor, o societate prost organizată și condusă, indiferentă la soarta membrilor săi, un mediu urât, poluat, un nivel ridicat al criminalității, oameni egoiști, invidioși, antrenați într-o concurență lipsită de orice scrupul, sunt cadre cu acțiune negativă. Există mai multe tipuri de cadre ale vieții:

Cadrul natural: natura în care trăim, peisajul, aerul, munții și pădurile, apele și câmpiile; atât calitățile lui fizico-chimice și biologice fundamentale, ecosistemul din care umanitatea este un component, cât și calitățile sale umane, estetice, precum și efectele psihologice.

Cadrul macro-social: societatea în care se trăiește, începând cu „starea lumii”, situația internațională la un moment dat și sfârșind cu starea societății careia fiecare îi aparține, tipul de organizare socială, calitatea organizării și conducerii sociale, nivelul de dezvoltare economică, nivelul de civilizație atins.

Cadrul cultural: gradul de dezvoltare culturală a colectivității, valorile artistice și științifice de care dispune ea, cât și posibilitățile de acces ale omului la aceste valori.

Cadrul uman-colectiv: oamenii care intră în contact în viața de zi cu zi; membrii familiei, colegii de muncă, prietenii, oamenii de pe stradă, toți membrii colectivității.

Cadrul uman-individual: tu însuși, atât din punct de vedere al componentelor fizice, biologice, psihologice, cât și din cel al capacităților intelectuale și morale. Aici intră starea de sănătate, frumusețea fizică (de ce să nu o recunoaștem?), gradul de inteligență, tonusul vital, capacitatea de a te bucura de viață, de a stabili relații cu semenii tăi.

Resursele vieții se referă la totalitatea bunurilor materiale și spirituale pe care persoana le găsește în mediul său de viață și pe care le poate utiliza ca materie primă și instrumentar efectiv de construcție a propriei sale vieți.

Resurse economice: mijloace financiare de care colectivitatea, fiecare individ dispune, cât și bunurile și serviciile economice la care membrii colectivității au acces.

Resurse naturale: aerul pe care îl respirăm, peisajul pe care îl primim, munții unde putem schia și face excursii, marea pe malul căreia ne petrecem vacanțele.

Resurse sociale și culturale: locurile de muncă pe care societatea le poate oferi, tipurile de profesii disponibile, asistența sanitară, securitatea în caz de incapacitate de muncă, boală, bătrânețe, bunurile culturale la care se are acces, informațiile și cunoștințele științifice care se pot utiliza etc. Aici intră cărțile disponibile, școlile și universitățile în care ne putem instrui, muzeele, sălile de concerte, teatrele, cinematografele, emisiunile de radio și televiziune, ziarele și revistele.

Resursele personale: capacitățile fizice, psihice, intelectuale proprii, așa cum există ele la un moment dat și care reprezintă instrumente esențiale ale construirii vieții noastre.

Distincția dintre cadre și resurse, într-o bună măsură, este convențională. Ea a intenționat să prilejuiască doar o listare a acelor elemente care, de fiecare dată, se găsesc și pe baza și cu ajutorul cărora se construiește viața. Cadrele reprezintă totuși premise mai generale, mai nespecificate ale vieții. Resursele reprezintă potențialități special orientate pentru constituirea vieții. Problema este de a elimina din cadrele vieții toate acele componente care afectează negativ viața - război, proastă organizare socială, ineficiență economică, indiferență și ostilitate umană, criminalitate, birocratie; de a cultiva acele caracteristici ale mediului natural și social care au influențe pozitive. De a identifica acele bunuri (resursele) care sunt vitale și de a le multiplica asigurând astfel un acces cât mai larg la utilizarea lor.

Deși constituit în condiții date, viața noastră nu este determinată exclusiv de acestea. Ea depinde într-o măsură semnificativă de opțiunile valorice, de direcțiile în care căutăm să ne desfășurăm viața, de efortul pe care îl facem. Pe scurt, de *înțelepciunea* noastră. Desigur, cadrul dat al vieții

și resursele disponibile nu pot fi depășite. În interiorul lor există însă un spațiu de mișcare pe care îl putem folosi mai bine sau mai prost, cu mai multă sau mai puțină pricepere. Ar fi o eroare fatală să limităm viața doar la condițiile în care ea se constituie. Una este numărul și calitatea cărților existente în librării și biblioteci, și cu totul altceva lectura acestora de către individ. Teatrele, sălile de concerte, discurile muzicale sunt doar simple condiții pentru om. Frecventarea spectacolelor de teatru, a sălilor de concert, audierea discurilor reprezintă cu totul altceva. Primele sunt doar cadre și posibilități, cele din urmă sunt activități propriu-zise, din care se compune viața fiecăruia. Omul este o ființă activă, capabilă să-și construiască viața în cadrul condițiilor date, dar după propriile sale proiecte, opțiuni, valori, în funcție de capacitățile sale de a utiliza activ și eficace materialul obiectiv pe care îl găsește. Omul este cel care adaugă vieții sale un stil. Înțelepciunea sa, alegerea cursului vieții și priceperea de a-l realiza în cadrele existente și cu resursele disponibile reprezintă factorul esențial al calității vieții. În aceleași condiții obiective, modul în care fiecare știe să-și construiască viața este o sursă importantă a fericirii sau nefericirii. Să ne gândim la munca pe care fiecare o depune. Aceasta depinde de o mulțime de condiții: tip de profesie, loc de muncă, ambianța fizică, tehnologie, relații interpersonale. Dar ea depinde și de atitudinea fiecăruia dintre noi. În absolut aceleași condiții, putem avea o muncă făcută cu pasiune și responsabilitate, cu pricepere continuu cultivată, dar și o muncă prost și neglijent îndeplinită, lipsită de interes și dorință de perfecționare. Același tip de profesie - cercetător științific, strungar sau profesor - realizată în aceleași condiții, poate prilejui omului munci foarte diferite, în funcție de *ce pune* fiecare în activitatea sa. Acest lucru este valabil în toate sferele vieții: timp liber, familie, dragoste, prietenie, educație, participare socială. Lipsa resurselor afectează, evident, negativ viața, dar și nepriceperea de a le detecta și de a le utiliza în mod eficient.

În această privință, a existat, de-a lungul istoriei, o oscilație nu lipsită de interes pentru înțelegerea preocupărilor valorice legate de realizarea fericirii. Etica tradițională tindea să plaseze întreaga responsabilitate pentru viață, persoanei umane, adică, „autorului” vieții.

Dezvoltarea științelor sociale, a sociologiei în primul rând, a acumulat importante argumente cu privire la caracterul eronat, absolutist, al unei asemenea poziții. Condițiile în care trăiește fiecare reprezintă un factor esențial, determinant, modelator al vieții lui. Un asemenea determinism reprezintă o viziune relativ nouă asupra comportamentului uman. Până acum un secol și ceva, dominantă era credința că omul este o ființă complet liberă, putând, în funcție de libera sa alegere, să-și constituie comportamentul, via-

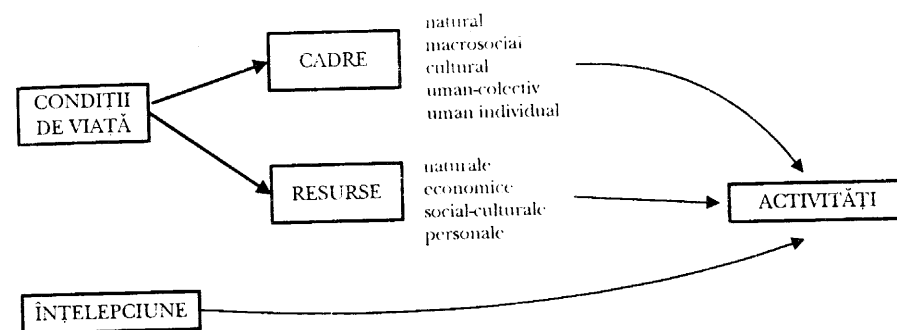
ta. Criminalitatea, de exemplu, era considerată a fi rezultatul unei opțiuni individuale, libere, în ultimă instanță, a deficiențelor de caracter, a relei voințe. Fiecare om, independent de condițiile în care trăiește, are aceleași șanse de a fi cinstit sau necinstit, criminal sau cetățean responsabil al colectivității sale. Ce cale va alege în viață depinde în mod aproape exclusiv de voința sa, de conștiința sa. Constituirea sociologiei ca știință a pus în evidență, în primul rând, existența unui determinism obiectiv. Comportamentul omului depinde într-o mare măsură de condițiile obiective în care trăiește. Criminalitatea nu mai este, de exemplu, tratată ca un produs al deciziei strict individuale, ci, totodată, și ca un produs social, asociată în mod special cu anumite condiții sociale anormale. Condițiile obiective de viață sunt asociate cu posibilități diferite ale criminalității. Astfel, sociologul american R. K. Merton formulează în acest sens următoarea definiție a comportamentului anormal: „el reprezintă răspunsul unui comportament normal în condiții anormale”. Nimeni nu vrea să afirme că există aici un determinism absolut, o fatalitate pentru o persoană sau alta, de a avea un anumit tip de comportament. Generalizând, se poate spune că diferitelor configurații de condiții obiective li se pot asocia probabilități diferite ale unor comportamente. Opțiunea finală, în sensul sau împotriva probabilității obiective aparține, totuși, individului. El este, cel puțin în marea majoritate a cazurilor, liber și, în consecință, responsabil de actele sale.

În geneza vieții, se cuplează deci determinismul obiectiv al condițiilor cu decizia liberă, conștiința a individului.

Cert este că, spre deosebire de etica tradițională care, punând responsabilitatea integrală a vieții pe umerii individului, căuta soluții doar în perimetrul acțiunii acestuia, mentalitatea societății actuale și-a asimilat, ca o componentă fundamentală, ideea determinismului obiectiv al comportamentului. Pentru a perfecționa viața umană este nevoie de o acțiune social-colectivă de schimbare a condițiilor acesteia. Transformarea societății, perfecționarea condițiilor obiective de viață, asociată cu opțiuni valorice ferme, reprezintă instrumentul esențial al ridicării calității vieții.

A evalua calitatea vieții înseamnă a evalua pe de o parte condițiile (cadrele și resursele) în care viața se constituie și care o influențează prin multiple canale, iar pe de altă parte, calitatea activităților - așa cum oamenii reușesc să le realizeze în condițiile date. Calitatea vieții reprezintă calitatea globală, sintetică a tuturor condițiilor și sferelor din care se compune viața.

Pentru a determina deci calitatea globală a vieții este necesar a se determina totodată calitatea fiecăreia dintre marile sfere ale vieții: calitatea mediului natural, a habitatului, a „vieții de muncă” (am prefera pentru aceasta o denumire care este mai în spiritul limbii române - *calitatea umană a muncii*, care sugerează că este vorba despre calitatea pentru persoana umană a vieții desfășurate în sfera muncii), calitatea vieții de familie, calitatea timpului liber, calitatea participării sociale etc. Iată cum ar arăta, într-o formă schematică, structura vieții (Grafic 1).



Perspectiva calității vieții este distinctă de alte perspective. Ea își concentrează atenția asupra semnificației directe pentru persoana umană a vieții sale. Munca poate fi privită din punctul de vedere al societății: calitatea ei, contribuția ei la bunăstarea economică a colectivității. Ea poate fi însă privită și din punctul de vedere al persoanei care o depune: calitatea ei umană. În această perspectivă, se formulează o serie de probleme cu totul noi: este activitatea de muncă o sursă de satisfacție pentru omul însuși? Oferă ea o viață demnă, plină de sens, sănătoasă, în care capacitățile și talentele să fie desfășurate și amplificate sau, dimpotrivă, ea este o sursă generatoare de insatisfacție, de tensiuni și conflicte, sursă de oboseală și frustrare, depersonalizatoare, producând un sentiment de gol și inutilitate? Perspectiva individului asupra muncii, ca autor al acesteia, este deci diferită de cea a societății în calitate de beneficiar al produselor muncii. Calitatea vieții de familie se referă la gradul de satisfacție, de împlinire umană, de realizare pe care familia o oferă membrilor săi. Simultan, însă, familia poate fi privită și din perspectiva unor interese globale, colective: natalitatea (câți copii oferă ea colectivității), în ce măsură educația acestora îi face apti pentru integrarea rapidă și eficace în viața socială etc. În această perspectivă este, de aseme-

nea, vorba de o calitate a familiei, dar o calitate pentru colectivitate. Cele două perspective - cea umană în care se constituie calitatea vieții și cea social-colectivă - sunt distincte, deși, într-o măsură semnificativă, ele interferează. Problematika calității vieții dezvoltă perspectiva *persoanei individuale asupra lumii*. Ea explorează semnificația pentru om a tot ceea ce este și a tot ceea ce îl înconjoară. Subiectul apare în modul cel mai nemijlocit în calitatea sa de individ concret, cadrul de referință a tot ceea ce există. Din acest motiv, calitatea vieții este mereu calitatea *raportată la om*. Când vorbim despre calitatea vieții unei colectivități sau a unui grup social, avem în vedere nu o serie de caracteristici supraindividuale, ci o armonizare reciprocă a acestora: calitatea vieții membrilor respectivei colectivități.

Ne putem întoarce acum la problema cu care am început această analiză: relația dintre fericire și calitatea vieții. De această dată, putem să înțelegem mai diferențiat conținutul tezei cu care am pornit: cele două concepte se referă la una și aceeași realitate, dar din perspective și optici diferite.

Din punctul de vedere al conținutului, ideea de fericire se referă la starea interioară a omului, la gradul de satisfacție pe care îl derivă din viața sa; ea se referă, în consecință, la rezultatul interior, subiectiv, al trăirii în anumite condiții și într-un anumit fel. Calitatea vieții se referă la *ceea ce produce* starea de satisfacție, de fericire, la mulțimea caracteristicilor reale ale vieții care sunt relevante pentru fericire, reprezentând suportul ei obiectiv. Fericirea este concluzia subiectivă a vieții. Un proces profund afectiv, subiectiv, sintetic, exprimând într-o formă distilată și transformată conținuturile concrete și variate ale vieții. Calitatea vieții se concentrează asupra identificării stărilor obiective, concrete și variate ale vieții oamenilor și căroră le asociază o semnificație, o valoare pentru persoana umană în cauză.

Din punctul de vedere al strategiei, ideea de fericire este asociată cu o etică individuală. Problema practică pe care ea o pune este: ce trebuie să facă omul, ca individ, pentru a-și maximiza starea de satisfacție? Etica privește condițiile obiective ale vieții mai mult sau mai puțin ca date. Problema ei - foarte justificată - apare astfel: în limitele condițiilor obiective care există, cum trebuie să acționeze omul pentru a obține și maximiza starea sa de fericire? Conceptul de calitate a vieții este asociat în mod esențial cu *politica acțiunii*. El implică o strategie de intervenție umană oarecum diferită: ce trebuie să întreprindă omul, *în mod colectiv*, pentru a schimba condițiile de viață în așa fel încât să maximizeze starea de satisfacție umană, de fericire. Accentul cade de astă dată pe schimbarea colectivă a condițiilor sociale de viață, pe perfecționarea societății, deși nu este ignorată nici contribuția acțiunii individuale, a autoperfecționării în creșterea calității vieții.

Putem înțelege acum de ce problematica fericirii a re izbucnit în centrul atenției colectivității actuale într-o formă modificată: cea a calității vieții. Ea exprimă însă și o diferență fundamentală de optică.

Să considerăm pentru contrast societatea antică, obsedată de ideea de fericire și societatea contemporană care pare a fi tot mai interesată de ideea calității vieții. Caracteristic societății antice era o limitare fundamentală a posibilităților sale de dezvoltare. După o evoluție rapidă, ea a ajuns curând la un plafon tehnologic care îi bloca dezvoltarea ulterioară. După ce a fost descoperit cam tot ceea ce, în condițiile epocii, putea fi dat (tehnica construcțiilor, meșteșuguri, comerț, tehnica războiului cu calul și sabia) condițiile obiective ale dezvoltării sociale au fost stopate. Ele trebuiau să fie luate ca date. În această situație, după o etapă de dezvoltare socială rapidă, a urmat o lungă perioadă de agonie socială, de degradare și de descompunere impuse de imposibilitatea perfecționării în continuare a condițiilor de viață. Specialiștii vorbesc de o profundă criză tehnologică a lumii antice. Formele sale sociale au continuat pentru un timp să se dezvolte, depășind limitele tehnologiei devenită stagnantă și care nu mai putea consta în acțiunea colectivă de perfecționare a lumii. Lumea exterioară părea a fi tot mai mult „blocată” pentru mult timp. Singura direcție în care mai rămânea un anumit spațiu de mișcare, de intervenție, avea în vedere viața individuală, perfecționarea interioară. O salvare individuală într-o lume iremediabil condamnată, incontrollabilă. Deci, o soluție etică individuală, iar nu o politică colectivă. Problema fundamentală a omului antic era cum să-și organizeze individual viața sa, în condițiile date pe care vag le presimțea a fi imposibil de schimbat în mod pozitiv; mai mult, i se păreau chiar a se înrăutăți. Cum se putea salva individul în mijlocul unei societăți aflată fără vreo putere de împotrăvire în vâltoarea stihțiilor istoriei ce o mâna spre țărături ce păreau a fi mai degrabă neprietenosă?

Societatea actuală prezintă cu totul alte date structurale. Ea se află obiectiv într-un proces de continuă perfecționare, de dezvoltare. Capacitatea ei inovativă este în creștere. Perfecționări tehnologice, dar și sociale par omului contemporan a fi realizabile. Omul deține o putere de schimbare rapidă a cadrelor colective de viață. Singura problemă este de a ști în ce direcție să acționeze. Nu este deci întâmplător că soluția fericirii este căutată în mod prioritar în transformarea prin acțiune colectivă a lumii, iar nu printr-o evoluție individuală adaptativă la condițiile date. Calitatea vieții desemnează calea de acces la fericire a omului încrezător în capacitățile sale colective de acțiune transformatoare. Ea stă la baza unui program de schimbare a lumii, de umanizare a ei.

CÂND SE GÂNDESC OAMENII LA FERICIRE?

Comportamentul uman nu este nici simplu și nici ferit de paradoxuri. Există o veche maximă care spune că „omul se gândește mai mult la ceea ce nu are decât la ceea ce are”. Această caracteristică destul de bizară la prima vedere este verificată din plin și în cazul fericirii. Ideea de fericire s-a plasat în centrul preocupărilor, până la obsesie, în momentele de criză umană. În aceste perioade în care nimic nu pare a mai merge cum trebuie, condițiile adverse devin din ce în ce mai implacabile, când sensurile se prăbușesc, când rezultatele efective sunt cu totul diferite de cele intenționate și așteptate, necesitatea căutării și schimbării devine acută. În timpurile „normale”, când oamenii par să știe ce vor, cum să acționeze pentru a realiza aceste aspirații; și, de asemenea, sunt suficient de siguri că planurile lor vor fi împlinite, problematica fericirii este mai mult latentă. Desigur că și în aceste perioade există o mulțime de probleme, dificultăți, neîmpliniri. Ele par însă a fi mai mult marginale, particulare, sensul general al vieții apărând destul de clar și neproblematic în ceea ce privește posibilitățile de realizare. Preocupările se centrează asupra rezolvării unei probleme concrete sau a alteia: cum să se învingă un obstacol anumit. Există perioade în care dificultățile se deplasează de la aspectele particulare ale vieții, la sensurile generale ale acesteia. Direcțiile mari de acțiune devin problematice. Soluțiile care păreau eficace se dovedesc a nu duce la rezultatele dorite. Aspecte tehnice particulare, deși nici ele complet rezolvate, trec pe plan secundar, cele etice devenind centrale. Întrebarea prioritară este nu *cum să se acționeze*, ci *în ce direcție*. Este o perioadă de criză a sensurilor, iar nu a mijloacelor.

Societatea actuală trece, fără doar și poate, printr-o profundă criză, nu tehnică, ci etică, nu a mijloacelor ci a sensurilor, a semnificațiilor. În multe privințe, această criză este diferită de cea a societății antice. Ea constă și aici din conștiința necesității de a schimba orientarea fundamentală a vieții: o criză a sensurilor, a direcțiilor, a opțiunilor fundamentale și de-abia, în al doilea rând, a tehnicilor de acțiune. Societatea actuală a făcut într-un timp relativ scurt, de aproximativ un secol, un salt enorm în sfera *instrumentelor*, a *tehnicilor*, în sfera ingineriei deci (toate acestea sunt MIJLOACELE). Dar suferă de o cronică rămânere în urmă în sfera eticii, a sensurilor, a direcțiilor în care viața urmează să fie orientată. Este o criză cu surse multiple, neomogene. Dar toate aceste căutări au ceva comun. Soluția lor pare a se afla în sfera calității vieții. Există probleme comune tuturor societăților ac-

tuale. Există desigur și probleme specifice cu care se confruntă țările dezvoltate, în curs de dezvoltare sau subdezvoltate.

Originea preocupărilor pentru calitatea vieții poate fi identificată într-o multiplă criză a modelului creșterii economice, așa cum s-a cristalizat aceasta în strategia modernă de organizare socială. Ideologia capitalismului clasic acredita ideea că creșterea economică reprezintă cheia întregii dezvoltări sociale și umane. Ea asigură, prin ea însăși, în mod natural și oarecum automat, rezolvarea treptată a tuturor problemelor și dificultăților, oferind o bază sigură de perfecționare continuă a condiției umane. Pentru om deci, creșterea economică, prin înseși tentativele sale naturale, este pozitivă. Rezultatul ei va fi o societate mai bogată și totodată mai umană. De aici și o regulă fundamentală de acțiune. Fiecare persoană în parte, colectivitatea în ansamblu, trebuie să asigure o creștere economică rapidă; „creșterea umană” fiind beneficiul automat al acestui efort. Mitul creșterii economice ca soluție pentru toate problemele cu care omenirea se confruntă era extrem de atractiv. El a dominat ideologic timp de decenii întreaga lume. În ultimii ani s-au acumulat însă tot mai multe dezamăgiri, și de aici semne de întrebare în legătură cu eficiența socială și umană a creșterii economice. Mai precis, întrebarea care s-a conturat cu tot mai multă insistență a fost: putem considera că *eficiența economică* implică nemijlocit *eficiența socială și umană*? Binele economic se convertește automat în „bine social”? Ideea conform căreia creșterea economică, orientată de propria sa logică, ar fi calea cea mai bună a creșterii umane, s-a dovedit a fi un mit, o iluzie, atâta timp cât sunt neglijate consecințele ei neașteptate, nedorite. Pentru a corela adecvat factorii economici de creștere a calității vieții este necesar a se gândi într-o perspectivă globală, sistemică toate consecințele socio-umane ale dezvoltării economice; a se ține seama de implicațiile ei umane directe și indirecte nu numai pe termen scurt dar și pe termen lung. Când toate aceste efecte nu au fost luate în seamă, o cvadruplă criză a zguduit din temelii optimismul naiv al acestui mit: o *criză ecologică*, o *criză socială*, o *criză umană*, și chiar paradoxal, o *criză economică*.

Criza ecologică a creșterii economice a stârnit în ultimii ani tot mai multe întrebări de următorul gen: putem trăi împotriva naturii? Creștere, dar care este prețul.

În raporturile sale cu natura, omul a parcurs mai multe faze. El a debutat prin a fi o victimă constantă a forțelor naturii. Prin dezvoltarea cunoașterii și a tehnologiei, el a început treptat să modifice raportul de forțe în favoarea sa. Din supus al naturii, el a devenit încetul cu încetul stăpân al acesteia. Industrializarea reprezintă în fond o strategie de transformare sistematică a naturii. În ultimele secole, omul a interpus între el și natură un

mediu artificial în expansiune rapidă, o natură transformată conform propriilor sale necesități. Și ce este rău cu aceasta? Ceva nu este în regulă totuși. Omul a devenit tot mai conștient că în strategia lui de „umanizare” a naturii s-a strecurat și ceva fundamental greșit. Și greșelile se plătesc întotdeauna. Greșeala a constat în abordarea și stăpânirea fragmentară, pe bucățele a naturii, în locul unei abordări globale. Omul a acționat separat asupra diferitelor părți ale naturii, transformându-le în bunuri necesare, manifestând însă o uimitoare inconștiență în ceea ce privește efectele acestor acțiuni asupra naturii în ansamblul ei. Rezultatul a fost nu o natură umanizată, ci o natură al cărei echilibru global a fost profund dereglat, împinsă treptat spre distrugere. Transformând diferitele sale părți în bunuri pentru om, echilibrul fin al naturii în ansamblul său s-a dereglat. El a declanșat procese la care, dacă s-ar fi gândit de la început, s-ar fi îngrozit și precis le-ar fi evitat. Încercând să domine natura, omul a dereglat din necunoaștere și nepricipere un echilibru universal. Acum câteva decenii se vorbea cu mândrie de dominarea și umanizarea naturii. Acum se vorbește mai mult despre *poluarea naturii*.

Eroarea industrializării, așa cum a fost ea practică în ultimele secole, în anumite zone ale lumii, a fost de ordin filosofic. Ceea ce omul nu a înțeles este că nici măcar în relațiile sale cu natura poziția de stăpânitor și stăpânit nu duce pe termen lung la nimic bun. *Trufia de a fi stăpân se pedepsește aspru de legile universale*. Egalitatea și armonia nu reprezintă un principiu care să funcționeze numai în relațiile dintre oameni. El pare a avea o rezonanță cosmică.

Rezultatul acestei crize a fost cristalizarea în ultimele decenii a unei *conștiințe ecologice*. Omenirea a început să se gândească pe sine nu ca stăpân al naturii, ci ca *parte a naturii*. Imperativul nou este de a crea o *armonie cu natura*. Și atunci când vrea să transforme natura, omul trebuie să o facă după legile interne ale acesteia. Dar nu numai după acelea care guvernează un fragment sau altul al naturii, ci după legile care guvernează legătura universală, echilibrul global al lumii. Conștiința ecologică devine din acest motiv nucleul filosofic și științific totodată al oricărui proiect de schimbare a naturii. În locul tentativei de a domina violent natura, omul contemporan încearcă să învețe regulile armonizării și conviețuirii cu natura. El a devenit conștient că tentativa de a deveni „dumnezei” ai naturii este fundamental vicioasă. Noua înțelepciune la care a ajuns este de a accepta că omenirea este și va trebui să rămână o parte a naturii integrându-se într-un echilibru universal pe care îl poate modifica conform necesităților, dar numai în acord cu propriile sale legi.

Spre exemplu, unul din cele mai ambițioase proiecte constructive din lumea a treia, menit să aducă importante beneficii economice și sociale,

a fost barajul de la Assuan terminat după 11 ani cu prețul unor investiții și eforturi imense. Rezultatul scontat era punerea economiei Egiptului într-o poziție destul de favorabilă. Câteva din cele mai importante rațiuni erau: sporirea suprafețelor cultivabile cu 15%; obținerea a două sau chiar trei recolte pe an în condițiile unei irigații permanente; protecție eficientă atât împotriva insectelor, cât și a inundațiilor; obținerea unui important potențial energetic necesar dezvoltării industriale. Aceste rezultate pozitive scontate de la început au fost însă contrabalansate pe parcurs de apariția unor efecte secundare negative care nu fuseseră prevăzute datorită depunerilor de aluviuni blocate de lacul de acumulare; pericolul iminent al unei inundații de mari proporții în viitorii ani; eroziunea malurilor și reducerea suprafeței agricole în lunca Nilului în absența sedimentărilor anuale (fapt care după calcule produce o pierdere anuală de 8% din întreaga producție agricolă a țării); creșterea prețului de cost al producției agricole datorită necesităților utilizării pe scară largă a îngrășămintelor artificiale; un proces de degradare a deltei Nilului, distrugerea microfaunei, înmulțirea șobolanilor - care la rândul lor provoacă intense pagube economice; cheltuieli ridicate pentru corectarea unor efecte negative. Toate aceste dezavantaje neluate în calculul inițial fac pe unii specialiști să considere că distrugerea barajului ar putea fi o soluție mai avantajoasă decât menținerea sa.

Există în prezent și alte cazuri de proiecte tehnico-economice ale căror efecte economice imediate au fost excelente. Și totuși, în alte planuri - ecologic, social, cultural - au avut efecte negative multiple: distrugerea mediului natural, urărirea peisajului, îmbolnăvirea naturii și implicit a oamenilor. Toate aceste consecințe trebuie luate de la început în calcul. Poluarea apare ca o problemă mult mai generală, la nivel mondial, cu implicații largi în diferite sfere ale vieții. Multe din consecințele sale negative sunt încă nerezolvate, făcându-se în prezent eforturi susținute comune, pentru găsirea unor soluții satisfăcătoare. Desigur, soluțiile propuse sunt diferențiate în funcție de structura de organizare a fiecărei țări în parte, de posibilitățile lor tehnico-economice.

În ultimul timp se discută tot mai mult despre o nouă sferă a costurilor procesului de producție: *costurile indirecte*, atât economice cât și noneconomice. O întreprindere poluează de exemplu râul ale cărui ape le utilizează în procesul de producție sau în care deversează reziduurile. Ea pune colectivitatea în situația de a cheltui importante resurse economice pentru depoluarea apei. Inițial, aceste cheltuieli nu afectau câtuși de puțin costul producției propriu-zise. Ele făceau parte din alt bilanț financiar decât cel al întreprinderii. Ele sunt cheltuieli generale ale colectivității. Produsele întreprinderii au un preț de cost excelent. Dar dacă am lua în considerare și

cheltuielile indirecte generate de procesul de producție ale respectivei întreprinderi și care sunt acoperite de alte bugete de către colectivitate cum ar fi: costul depoluării apei, al regenerării solului, al vindecării diferitelor boli profesionale etc., costul producerii bunurilor ar putea, în unele cazuri, să apară a fi mult mai ridicat, colectivitatea modificându-și estimarea rentabilității acesteia. Mult timp, toate costurile economice indirecte au fost ignorate. Întreprinderile le-au plasat pe seama colectivității. În ultimul timp, tot mai multe reglementări impun limite activităților poluante, incluzând totodată unele (nici pe departe încă toate) dintre costurile economice indirecte în calculul producției propriu-zise. Pe lângă costurile economice indirecte, există și costuri noneconomice care nu intră deci în nici unul dintre calculele posibile ale rentabilității. Urâtirea peisajului și prin aceasta și a vieții oamenilor este un efect care poate să fie ireversibil, colectivitatea nefăcând pentru anularea sa nici o investiție economică suplimentară. Costurile noneconomice reprezintă acele efecte negative ale procesului de producție care nu afectează balanța economică propriu-zisă a colectivității. Dar dacă nu afectează economic colectivitatea, nu înseamnă că nu o afectează și uman. Ea are multiple implicații nedorite atât în sfera calității vieții, cât și a stilurilor de viață. Un peisaj degradat, dezolant, poate afecta „doar” estetic populația. Dar dacă ne gândim bine, aceasta înseamnă foarte mult pentru viața omului. Ne putem întreba imediat de ce „doar”? Nu este suficient? O muncă grea, obositoare, incluzând riscul degradării biologice și al bolii poate fi economic foarte productivă, rentabilă. Dar, uneori, ea poate fi dezastruoasă pentru bunăstarea biologică, psihică și chiar socială a populației. Și acestea sunt de fapt elemente ce reprezintă un cost al procesului de producție care trebuie considerate pe lângă rentabilitatea economică propriu-zisă. Treptat se conturează o nouă concepție filosofică despre eficiență și rentabilitate economică. Aceasta depășește acea perspectivă sectorială, particulară. Ea împinge către o viziune mai generală, globală; cea care ia în calcul eficiența socială și umană - totodată, satisfacția omului cu viața sa. Economistul poate stabili cu exactitate cât de rentabil este să se producă un anumit tip de pungi de plastic. Rentabilitatea socială este însă altceva. Ea raportează câștigul, beneficiul realizat de colectivitate prin utilizarea respectivelor pungi (comoditate, igienă, estetică, locuri de muncă, beneficii economice) la costurile și pierderile totale economice directe, indirecte, cât și a costurilor noneconomice ale producerii și utilizării lor; consum de petrol, de energie, poluarea mediului rezultată din procesul de producție și din procesul de consum (plasticul neasimilat rapid în ciclul de transformări al naturii, o poate treptat sufoca). Peste tot am putea vedea pungi de plastic pe care pământul nu reușește să le transforme în pământ, iarbă și flori.

Conștiința ecologică a scos în evidență o primă limită fundamentală a creșterii economice. Aceasta a avut loc prin considerarea doar a produsului direct, intenționat și a beneficiului economic obținut de fiecare întreprindere în parte. Considerarea sferei mai largi a efectelor producției și consumului asupra întregului mediu natural pune problema în cu totul alți termeni. Sunt voci care încearcă să argumenteze că creșterea economică ar trebui sensibil încetinită (și permisă doar în măsura în care ea este în acord cu natura), dacă omul nu vrea să producă pagube ireversibile sistemului ecologic, din care omenirea este o parte. Alte voci, mai optimiste, își exprimă încrederea că omul va fi capabil să găsească remedii eficiente în timp pentru a evita asemenea consecințe indezirabile, fără a încetini, din această cauză, creșterea economică. Nimeni nu mai neagă însă necesitatea luării în calcul a acestei dimensiuni. O tehnologie „curată”, nepoluantă trebuie să fie obiectivul central al dezvoltării economice. Dar pentru aceasta, este nevoie să se inițieze un cu totul alt tip de creștere economică decât cel pe care lumea l-a practicat până acum.

Criza socială a creșterii economice ridică o întrebare centrală. Este o societate bogată în același timp și mai bună? Persistă o mentalitate larg răspândită că sărăcia este sursa tuturor relelor: inegalitate socială, criminalitate, alienare, dezagregare morală, tensiuni și conflicte sociale. Nu este întâmplător că oamenii au așteptat de la creșterea economică nu numai mai multe bunuri, mai multe resurse economice, deci bogăție, dar și o societate mai bună în ansamblul ei. Inovația tehnologică cuplată cu abundența resurselor economice a fost considerată și în mare măsură încă este, drept cheia eficace pentru marile probleme care frământă societatea actuală occidentală. Experiența ultimelor decenii pe care societățile dezvoltate au avut-o a fost de natură a zgudui din temelii o asemenea credință.

Câteva exemple disparate în sprijinul acestei idei. O cercetare a Institutului Gallup de sondare a opiniei publice întreprinsă în 1963 în șapte țări a scos în evidență faptul că în cele mai dezvoltate țări există o insatisfacție mai ridicată față de standardele morale ale oamenilor din propria țară decât în cele mai puțin dezvoltate economic. Astfel, 63% dintre americanii investigați s-au declarat insatisfăcuți cu moralitatea celorlalți membri ai colectivității în care trăiesc, 65% în R.F.G. și 23% în Norvegia. Desigur se poate discuta în legătură cu semnificația acestor cifre. Ele oricum scad șansele de adevăr ale tezei contrare. Din datele existente nu prea sunt motive să se susțină că există o creștere a moralității și satisfacției umane. Inexistența unei asemenea relații este mai clară dacă ne gândim la persoane și nu la națiuni. Ar putea cineva să susțină că oamenii cu un nivel mai ridicat al resurselor economice, mai bogați deci, sunt mai corecți, mai cinstiți, mai

binevoitori, mai altruști, mai lipsiți de invidie decât cei mai puțin înstăriți?

Deși este evident că o economie mai dezvoltată reprezintă o *bază* necesară pentru o organizare socială tot mai bună, creșterea economică, *prin ea însăși*, nu duce la rezolvarea multor probleme dificile pe care societatea actuală le are de înfruntat. Mai mult, unele procese sociale negative, disruptive, par să fie stimulate de creșterea economică. Este cazul criminalității. Criminalitatea, una dintre cele mai grave patologii sociale, este, paradoxal, în creștere în țările capitaliste dezvoltate, prezentând în multe dintre acestea un ritm anual de creștere îngrijorător. În S.U.A., de exemplu, crimele violente au crescut între 1970-1980 cu o rată anuală de 9%. Șomajul este de asemenea o problemă cu tendințe de agravare, Alienarea socială și în special cea politică este în creștere, sau în orice caz departe de a se afla în curs de diminuare. Violența politică, atât cea de dreapta a mișcărilor neofasciste, cât și cea de stânga ca cea a „brigăzilor roșii” este un fenomen relativ nou, extrem de îngrijorător ca amploare. Tensiunile etnice nu par a se diminua ci, după un „pattern” încă puțin cunoscut, reizbucnesc adesea cu violență în modul cel mai puțin cu putință de așteptat. Să adăugăm la aceasta și violențele religioase pe care începusem să ne obișnuim a le crede ca aparținând definitiv trecutului medieval.

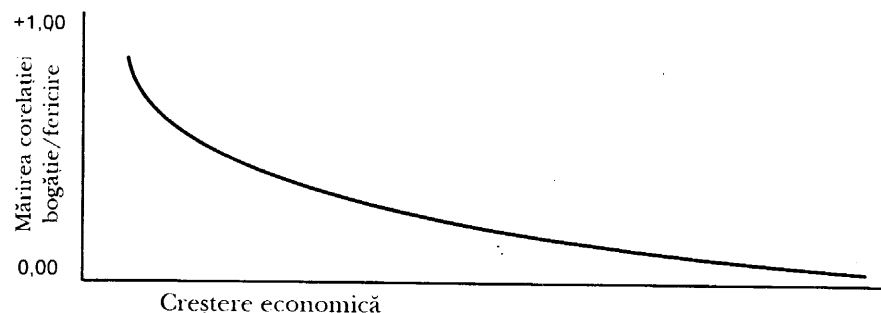
În societățile cele mai dezvoltate economic există insule importante de sărăcie cronică ce par a fi imune la dezvoltarea economică în ansamblu. Cruciada împotriva sărăciei pornită de fostul președinte al S.U.A., John Kennedy, în ciuda fondurilor economice utilizate, s-a dovedit după câțiva ani a fi o utopie. Deși raționamentul pe care ea se întemeia părea a fi uimitor de simplu și adevărat: S.U.A., cu intensă bogăție, cu disponibilitățile sale economice impresionante, nu pot lichida definitiv, printr-un efort susținut, sărăcia absolută a unui fragment minoritar al populației sale? Zece ani după lansarea acestui program ambițios, un analist american observa că în ciuda fondurilor economice apreciabile cheltuite „nici un american nu a încetat să mai fie sărac”. După aprecierea specialiștilor, există în S.U.A. un procent de 10-12% săraci în mod absolut, uimitor de constant în ciuda dezvoltării economice rapide. Și acest lucru nu este o excepție.

Societatea de consum spre care țările occidentale tindeau, va putea fi, în virtutea bogăției sale, o societate din ce în ce mai egalitară. Evoluția de până acum a infirmat o asemenea așteptare. Inegalitatea socială, elitismul, sărăcia, răsturnarea valorilor, depersonalizarea, se reproduc mereu la noile cote ale dezvoltării economice.

Impactul bogăției economice asupra calității organizării sociale și umane poate fi evaluat la ora actuală de pe pozițiile experienței țărilor dezvoltate. Există probleme sociale grave care nu au putut fi și nici nu par a

putea fi rezolvate în societățile bogate prin însăși faptul dezvoltării economice. Paralel cu creșterea economică alte probleme tind chiar să se agraveze. Toate acestea indică faptul că, prin ea însăși, bogăția economică nu duce neapărat și pe calea cea mai scurtă la o societate mai bună din toate punctele de vedere, satisfăcătoare pentru om și viața sa. Devine tot mai evident că pentru perfecționarea societății contemporane creșterea economică este doar unul dintre instrumente, dar nici pe departe suficient prin el însuși. Este nevoie a se recurge și la alte strategii noneconomice. Ba mai mult. Sunt numeroși teoreticieni care riscă întrebarea dacă nu cumva chiar la un nivel scăzut de dezvoltare economică n-ar fi posibilă o societate mult mai bine structurată, după o măsură umană, pe dimensiuni valorice cerute de idealurile umane, lipsită de multe dintre dificultățile și patologiiile societăților dezvoltate.

Criza umană a creșterii economice (banii și fericirea). O altă categorie de semne de întrebare s-a acumulat în legătură cu *eficiența umană* a creșterii economice. Există o relație directă între creșterea bogăției unei colectivități și gradul de satisfacție, de împlinire umană a membrilor săi? Ar fi absurd să negăm existența pozitivă a acestei relații. Dezvoltarea economică a adus fără doar și poate o mulțime de beneficii umane. Asigurarea bunurilor necesare vieții este o condiție materială esențială a fericirii. Relația este însă mult mai complexă decât s-a crezut la un moment dat. Și în această privință se poate desprinde acțiunea unei legi generale care guvernează întregul comportament uman. Dacă până la un moment dat creșterea economică contribuie într-o măsură directă și semnificativă la ridicarea bunăstării personale, dincolo de aceasta, efortul cerut de creșterea economică pare a fi din ce în ce mai puțin răsplătit în unități de *beneficii și satisfacții umane*. Deseori, încă se gândește într-o mare măsură, în termenii idealurilor făurite într-o epocă a sărăciei ostentative. Numai pentru cel care nu are nici cele mai elementare condiții de viață, „cantitatea de fericire” ar putea apare direct proporțională cu bogăția sa. Din acest punct de vedere s-ar putea întrevedea o lege generală care să guverneze doar în anumite perioade comportamentul uman: *legea corelației descrescânde*. Această lege ar putea fi formulată astfel: în primele faze ale dezvoltării economice, relația dintre bogăție și fericire (calitatea vieții) ia valori semnificative; pe măsură ce se acumulează bogăția, aceasta devenind neproblematică, corelația sa cu fericirea scade. Această lege o putem formula în următorul fel:



Un exemplu semnificativ aici: pentru cel care nu are nici un costum de haine, primul costum va reprezenta o sursă deosebită de satisfacție. Să ne imaginăm că am dispune de un aparat de măsură a satisfacției umane. Și, corespunzător acestuia, o unitate de măsură. Primul costum ne va produce așadar 10 unități de satisfacție. Al doilea costum va răspunde și el unei nevoi neacoperite: să presupunem un costum pentru situații deosebite. Ne va produce și el o satisfacție, dar mai redusă decât primul: 85 unități. Al treilea doar 7, al cincilea costum doar 1,5 unități și așa mai departe. Dacă am presupune că efortul uman pentru obținerea unui costum este constant, atunci vom putea concluda că același efort, orientat într-o direcție unică, are efecte din ce în ce mai reduse asupra stării de satisfacție. Un asemenea efect paradoxal nu este doar o evidență discutabilă a bunului simț. El apare determinat riguros și în cercetările științifice. Un singur exemplu rezultat dintr-o cercetare realizată în țara noastră asupra determinării *factorilor* care produc variație în calitatea vieții. Măsurată de numeroși indicatori, între care și indicatori de satisfacție cu viața, calitatea vieții s-a dovedit a fi determinată de o mulțime de factori, dintre care nu lipsește desigur nici venitul. O primă observație. Venitul contribuie semnificativ la variația calității vieții, indiferent de modul în care o măsurăm: creșterea venitului este asociată cu o creștere a calității vieții: oamenii vor fi mai satisfăcuți cu viața lor în general, cu diferitele sfere ale vieții lor (chiar și cu viața lor de familie), vor fi mai puțin alienați, mai optimiști. Venitul însă nu apare a fi singurul factor. Pe lângă el apar și alți factori care contribuie semnificativ la creșterea calității vieții: nivelul de educație, de cultură, sistem de valori, tipul de profesie, vârsta etc. O a doua observație. Dacă împărțim populația în două categorii: cei care prezintă un grad predominant de insatisfacție în viață și cei care prezintă mai degrabă un nivel ridicat de satisfacție, vom observa că venitul contribuie diferit la explicarea variației satisfacției celor două categorii. El apare ca un

element determinant important al variației insatisfacției - creșterea venitului scade insatisfacția în viață, dar influența sa tinde spre „0” asupra grupului de persoane satisfăcute peste un anumit punct. O asemenea constatare ne creează posibilitatea de a evalua o veche maximă, confirmând-o „Banii nu aduc fericirea”, dar și completând-o. putem spune, „ei o condiționează însă”. Ca să explicăm mai clar influența descrisă mai sus, la un nivel scăzut al veniturilor, vom găsi un nivel relativ scăzut al satisfacției în viață; aici, orice creștere suplimentară a veniturilor va fi însoțită de creșteri sensibile ale satisfacției în viață: de la un anumit punct însă, creșterea veniturilor nu mai contribuie în nici un fel la variația stării de satisfacție. Cu alte cuvinte, de la un anumit nivel, acumularea de resurse economice nu mai produce automat satisfacții; alți factori încep să acționeze asupra acestei stări.

În mare, acest efect paradoxal se manifestă și în cazul societăților. El apare clar în procesul creșterii economice. Oamenii devin progresiv tot mai dezamăgiți de bogăția cu care, prin mari eforturi, au reușit să se înconjoare. Există o criză umană a bogăției. Săracul poate gândi: ce fericit voi fi când voi avea; dar după ce are își dă seama că fericirea visată nu se materializează. Nefericirea săracului este mai simplă și mai clară. Ea este asociată în mod clar cu lipsa. Și căile depășirii ei par a fi mai precise: dobândirea celor necesare. Nefericirea bogatului este însă mai vagă. El are tot ceea ce-i trebuie dar ceva esențial îi lipsește. Ce anume însă, nu mai apare tot atât de clar. O asemenea patologie a bogăției - nefericirea bogatului - este cunoscută de mult. Ea a fost experimentată de colectivitate încă de timpuriu de elitele economice și politice ale societăților. Același efect îl putem găsi frecvent în evoluția personală. Un om la tinerețe, copleșit de nevoi și lipsuri, face eforturi deosebite pentru a le depăși. Nevoile și lipsurile sunt surse importante și clare de insatisfacție. Și totuși, viața lui nu este lipsită de satisfacții. Ea are, în orice caz, un sens bine definit: casă, mobilă, mașină etc. Iar efortul de obținere a acestora oferă satisfacții specifice. După ce a obținut tot ceea ce a dorit, nu de puține ori, persoana poate intra într-o nouă criză, mult mai difuză și mai greu de soluționat. Viața începe să pară lipsită de sens, nu mai există nimic pentru care să merite să faci efort, bunurile acumulate nu reprezintă nici pe departe ceea ce crezuse când îi lipseau. Fenomenul poate fi găsit adesea și la scara succesiunii generațiilor. Există generații care, în condiții grele, fac eforturi deosebite pentru asigurarea unei baze economice necesare vieții. Generația următoare găsește deja realizată o bază economică satisfăcătoare. Aproape invariabil, generația a doua se confruntă cu o profundă criză a sensului, cu stări de insatisfacție difuze.

Inconsistența visului „bogăției nelimitate” provine tocmai din ignorarea acestei corelații descrescânde și, în plus, din centrarea excesivă pe nece-

sitățile de tip material. Lipsa bunurilor elementare face să dispară din câmpul conștiinței necesitățile mai complexe ale omului, care nu sunt neapărat de natură economică. Acumularea de bunuri satisface o parte din necesitățile umane, dar cealaltă parte (cele mai specifice pentru om) rămâne în umbră. Cel mai adesea ele rămân puțin sau deloc conștientizate. Depășirea pragului sărăciei presupune deci o reorientare a eforturilor atât la nivel individual, cât și la nivel colectiv, societal. Alte necesități decât cele strict economice trec treptat în centrul atenției. Omul are nevoie și de alte bunuri decât cele oferite de producția materială. Contribuția creșterii economice la starea de satisfacție umană începe să se diminueze progresiv după trecerea acestui prag. Este foarte clar că a aștepta pasiv fericirea numai de la creșterea economică este un vis inconsistent care s-a putut cristaliza doar în starea de sărăcie maximă a colectivității. Satisfacerea necesităților de bunuri economice materiale face manifeste alte necesități care nu mai pot fi soluționate doar prin creșterea economică. De alte tipuri de „creștere” are nevoie societatea și persoana umană în această nouă fază. Obsesia creșterii economice devine în acest moment lipsită de sens.

Există și un alt argument care aduce un nou semn de întrebare asupra relației dintre bogăție și fericire. Actuala dezvoltare industrial-economică a îmbogățit din mai multe puncte de vedere condiția umană. Dar totodată ea a generat pentru ființa umană și patologii și frustrări specifice. Și aici există un paradox. Multe dintre bolile tradiționale au fost eradicat sau, în orice caz, se dispune de mijloace eficiente de luptă împotriva lor. Alte boli însă, „bolile civilizației” au apărut: bolile cardio-vasculare, cancerul datorat diferiților factori nocivi produși de sistemul industrial actual, bolile generate de sedentarism, tensiune nervoasă în creștere, boli psihice etc. Un sceptic ar putea spune că de fapt civilizația actuală nu i-a făcut pe oameni mai sănătoși, ci doar a schimbat bolile de care suferă. Efectele negative nu apar doar la nivelul stării de sănătate, ci în toate sferele vieții. Însingurarea locuitorilor marilor orașe, izolarea, lipsa de comunicație într-o societate suprasaturată de mijloace de comunicare în masă, tensiunile în dobândirea unui loc de muncă și în afirmarea profesională, concurența inumană, lipsa de securitate, neputința de a înțelege și de a controla dinamica complexelor sociale construite de om și care se întorc împotriva lui angajându-l pe căi care nu îi sunt proprii, sunt patologii noi ale civilizației care pot deveni cronice dacă nu sunt depistate și eliminate din timp. Alienarea reprezintă o problemă cronică a societății occidentale moderne dezvoltate.

Pe la începutul secolului, cunoscutul sociolog francez Emil Durkheim se angaja într-o discuție crucială din punctul de vedere al înțele-

gerii sensului evoluției societății, avansând o idee care era, pe atunci, șocantă. Care sunt forțele ce pun în mișcare rapida dezvoltare a Occidentului? Pusă mai specific, întrebarea suna: ce determină creșterea continuă a diviziunii muncii, dezvoltarea, specializarea tehnologică înțeleasă ca strategie fundamentală a dezvoltării economice de tip industrial? Filosoful englez Herbert Spencer, care a dominat cu teoria sa evoluționistă sfârșitul veacului trecut, avansase o teorie simplă. Ea se poate reduce la următoarea schemă: diviziunea muncii reprezintă singura cale pentru sporirea avuției, a bogăției, iar acesta este mijlocul fundamental al creșterii fericirii. Oamenii vor să fie fericiti. Acest obiectiv fundamental al lor îi va determina, motiva, să dezvolte continuu tehnologia, să adâncească și să extindă diviziunea muncii. Argumentul părea simplu și rațional. Pentru ce oamenii ar face un efort atât de mare în sfera activității productive? Durkheim aducea un contraargument destul de puternic, interesant pentru discuția noastră. Nu există nici o evidență care să sprijine teza că, în mod real, cantitatea de fericire din lume a crescut ca rezultat al dezvoltării industriale. Sociologul francez părea mai degrabă să creadă că această cantitate este mai mult sau mai puțin constantă. Oricum nu ea este cauza care pune în mișcare pe oameni pentru a face eforturi în scopul dezvoltării economice, tehnologice, prin adâncirea diviziunii muncii. Cauza considerată de el era „densitatea socială”. Crescând numărul producătorilor, concurența devine mai mare. Pentru a evita o adâncire a concurenței, fiecare caută să se facă util, descoperind o modalitate superioară de producere care acoperă o nouă necesitate. Mecanismul concurenței de piață conține în el însuși stimulul inovației tehnologice, al dezvoltării economice.

Aceste considerente deschid calea uneia dintre cele mai puternice critici adresate ideii unei relații automate, directe, între creșterea economică și calitatea vieții: abundența creată spontan prin creșterea economică necontrolată, orientată doar de mecanismele concurențiale ale pieței nu este o abundență „pe măsură umană”, ci o bogăție care îl dezechilibrează pe om, îi deformează întreaga ființă, îl înstrăinează de el însuși. În acest sens, s-a formulat ideea *modului de viață consumerist* ca produs al creșterii economice de tip capitalist. În acest punct apare în evidență una dintre iluziile cu privire la capacitatea sferei economice „libere”, bazate și reglate de piață, de a satisface în ultimă instanță *necesitățile umane în ordinea lor valorică de prioritate*. Această iluzie se bazează pe următorul tip de raționament: piața economică reprezintă un mecanism eficace de a orienta producția spre satisfacerea necesităților colectivității. În sistemul de producție bazat pe proprietatea privată există două șiruri de date care trebuie să fie armonizate. Pe de-o parte necesitățile de bunuri și servicii ale colectivității, iar pe de altă parte,

producătorii independenți. Care este mecanismul prin care producătorii independenți iau act de necesitățile colectivității și, mai mult, care îi forțează să își orienteze producția în sensul satisfacerii acestora? În centrul ideologiei burgheze clasice stătea teoria care ar putea fi numită „reglării spontane automate a producției de către necesitățile colectivității prin intermediul pieței”. Această teorie include câteva presupoziii distincte:

a. Membrii colectivității devin conștienți de necesitățile lor prin intermediul pieței economice. În fața vitrinelor pline cu bunuri și a reclamelor ei devin conștienți de ceea ce le trebuie.

b. Comportamentul de consum este *rațional* în mod natural. Cu alte cuvinte, oamenii nu vor cumpăra ceea ce nu le trebuie cu adevărat sau în orice caz, nu vor cumpăra ceea ce le trebuie mai puțin, *înainte și în locul* a ceea ce le trebuie mai mult. Ei cumpără doar ceea ce satisface nevoile lor și în ordinea de prioritate a *ierarhiei reale* a nevoilor. Fiecare cumpărător va începe cumpărăturile sale cu bunurile care îi sunt mai necesare, urmând apoi cu cele din ce în ce mai puțin necesare, până când banii disponibili sunt cheltuiți, sau dacă aceștia sunt suficient de mulți, până când necesitățile reale sunt complet acoperite.

c. Comportamentul de consum este, în mod fundamental, independent de producție. El este realizat în funcție de necesitățile reale, efective omului și pe măsura acestor necesități, iar nu în raport cu rațiunile interne ale producției.

d. Orientarea producției este determinată în mod eficient de necesitățile cumpărătorului. Producătorul va produce numai ceea ce poate fi cumpărat pe piață, adică, conform modelului rațional al consumului, numai ceea ce este în mod real necesar.

Piața este deci mecanismul prin care necesitățile colectivității se cristalizează, devenind conștiente sub forma cererii, pe de o parte, iar pe de alta, ele impun producătorului independent, orientat de obiectivul maximizării profitului lui, ce și cum să producă. Cererea subordonează oferta. Producătorul este subordonat cumpărătorului. Așa se explică faptul că producătorii dispași, independenți, orientați în mod direct de interesele lor individuale sunt dirijați de o *mână nevăzută* să producă numai ceea ce este necesar colectivității și în ordinea naturală de prioritate a acesteia. Se va produce în primul rând ceea ce satisface nevoile fundamentale ale colectivității (pentru că aceste bunuri vor fi cumpărate cu prioritate) și *apoi* ce este din ce în ce mai puțin important.

Teoria reglării automate prin piață presupune în ultimă instanță că creșterea economică se realizează după o măsură strict umană, producându-se numai ceea ce în mod real este util colectivității și în ordinea

unei priorități naturale.

În realitate, acest model teoretic a fost însă supus unor critici care pun sub semnul întrebării fiecare dintre presuposițiile sale. Aceste critici, care într-o formă sau alta, într-un grad sau altul, sunt destul de larg acceptate, sugerează că, în ultimă instanță, în fapt, situația relației dintre producție și consum este diferită de cea presupusă ca model; ea putând adesea să fie chiar contrară acestuia. Toate aceste critici duc la ideea *manipulării* consumului de către producție. Oferta nu se subordonează, ci manipulează cererea. Producătorul manipulează necesitățile și gusturile cumpărătorului. Printre altele, reclama reprezintă unul dintre instrumentele cele mai eficace de manipulare a cererii. Noul model teoretic face alte presupoziii cu privire la comportamentul de consum și la relația dintre cerere și ofertă:

a. Oamenii nu sunt decât parțial conștienți de necesitățile lor și de ierarhia reală a acestora. Există, desigur, necesități de care ei nu pot fi conștienți : mâncare, băutură, îmbrăcăminte, adăpost. Dar știu încă într-o măsură destul de aproximativă ce fel de îmbrăcăminte și câtă anume, ce fel de locuință, mobilă etc. le-ar trebui. Despre toate acestea au o imagine extrem de vagă. Contactul cu produsele oferite în vitrine și prin reclame sau utilizate de ceilalți membri ai colectivității le cristalizează necesitățile. Văzând un televizor, dobândesc nevoia de a-l avea, văzând noua modă de îmbrăcăminte, le apare nevoia de a cumpăra acest tip de îmbrăcăminte. Nevoia efectivă care orientează astfel comportamentul cumpărătorului este modelată de produsele și serviciile oferite și utilizate de către ceilalți membri ai colectivității. Putem considera că în mare măsură oferta este aceea care actualizează necesitățile, dându-le o formă precisă, activă. O nevoie lipsită de obiectul definit care o satisface rămâne imaterială, vagă, nu acționează într-un mod determinant.

b. Gama nevoilor este deci determinată de gama produselor. Nevoile clare, eficiente, vor fi acelea care corespund bunurilor și serviciilor oferite de piață. În schimb, nevoile neacoperite de asemenea bunuri vor rămâne vagi, neclare, ineficiente. Producătorul deci nu pornește de la o cerere efectiv structurată, dată. El pornește de la o cerere vagă, potențială, nestructurată, largă, din care *va selecta* doar pe aceea a cărei satisfacere îi este rentabilă, convenabilă din punct de vedere economic. Bunurile și serviciile care nu sunt rentabile pentru producător vor rămâne neproduse. Nevoile care le corespund vor rămâne în consecință vagi, neconcretizate, nedefinite, ineficiente și pentru posesorul lor. Și, bineînțeles, nesatisfăcute. Există două mari categorii de bunuri și servicii care din punct de vedere economic, sunt mai puțin rentabile și care, în consecință, tind să fie mai puțin produse într-un sistem bazat pe proprietatea privată și profit economic, în care obi-

ectivul profitului economic este absolut.

1. Bunurile și serviciile spirituale în raport cu bunurile și serviciile materiale. Toate analizele economice arată că producția bunurilor materiale - încălțăminte, îmbrăcăminte, aparate de tot felul - este imediat mult mai rentabilă decât producția unor bunuri spirituale - pictură, teatru, operă, concerte, educație, știință - a căror eficiență umană se cristalizează în timp și mai târziu.

2. Bunurile și serviciile destinate consumului colectiv în raport cu cele destinate consumului individual. Aerul curat, natura nepoluată și frumoasă, muzica de calitate, pictura, poezia, cunoașterea pentru cunoaștere, educația etc. sunt bunuri care se consumă de regulă într-un mod colectiv, mai puțin privat. Din acest motiv, ele intră cu greu în circuitul economic: cu greu pot face obiectul vânzării și cumpărării; unele sunt de multe ori consumate de către colectivitate fără plată, sau altele, în orice caz la prețuri care nu le fac interesante din punct de vedere economic.

Datorită acestor particularități, producătorii vor tinde să se orienteze spre producerea cu prioritate a bunurilor materiale destinate unui consum privat. Oferta va fi în consecință mai abundentă decât în celelalte sfere. Efectul acestui proces va introduce inevitabil o distorsiune axiologică în sfera umanului. Sistemul de necesități efective al omului va fi modelat în funcție de acest tip de ofertă și prin aceasta și consumul, modul de viață al oamenilor va fi modificat. Necesitățile care se satisfac prin bunuri materiale, prin bunuri care se consumă în mod privat (pentru a le consuma deci, consumatorul trebuie să le obțină în mod individual prin cumpărare) se vor cristaliza cu pregnanță, în mod clar, vor acționa cu putere, în timp ce celelalte necesități vor rămâne vagi, nedefinite. Intervine în acest punct o proprietate interesantă a necesităților umane. Forța prin care necesitățile acționează asupra comportamentului de cumpărare nu este numai în funcție de importanța lor reală, de poziția ierarhică de bază a nevoilor, ci totodată și de gradul lor de conștientizare. O necesitate clar formulată, mai puternică decât o necesitate neformulată, neclară, vag definită. Faptul însuși că o necesitate are un obiect definit, existent în vitrine sau în posesia celorlalți, că ea devine, prin aceasta, concretă, clară, precisă, reprezintă o sursă a urgenței, a forței cu care acționează asupra comportamentului de consum. Structura necesităților umane, cât și ierarhia efectivă a acestora este modelată deci, într-o măsură semnificativă de piață, de oferta reală pe care sistemul productiv o generează. Paradoxal, ceea ce producătorul oferă devine pentru cumpărător mai interesant, mai necesar decât ceea ce nu i se oferă. A poseda ultimul tip de pantof, cu vârful foarte ascuțit, sau dimpotrivă, foarte bont, poate deveni o necesitate mult mai acută decât a respira aer

curat, a trăi într-un peisaj frumos, a-ți cultiva spiritul sau corpul. Modificarea sistemului de necesități duce la modificarea întregii vieți. Omul trăiește dezechilibrat, consumând cu prioritate, deci trăind cu precădere doar în sferele mai rentabile, mai profitabile economic și rămânând subdezvoltat în sferele mai puțin rentabile economic. Așa se explică faptul că civilizația contemporană, rezultat în mare parte al creșterii economice este extrem de disproporționată și nefiresc dezvoltată în raport cu *sistemul de necesități real-valorice, autentic uman*. Bunurile materiale destinate consumului privat abundă peste tot, obsedează omul, din vitrine, din reclame, îi umplu viața cu imperative specifice, îl atrag, îl tentează. În schimb, bunurile spirituale, pe care cu greu le putem vedea, rămân vagi cerințe difuze. Nimeni nu ajută la definirea și cu atât mai puțin la dobândirea lor. Prietenia, dragostea, sinceritatea, responsabilitatea, bogăția spirituală, simțul artistic, participarea socială rămân necesități puțin acoperite și din acest motiv slab definite. Bunurile corespunzătoare acestor necesități nu sunt oferite de nici o vitrină. Nici o reclamă nu caută să-l convingă pe om de importanța lor. Și din acest motiv apare tendința de a le acorda o importanță mai redusă decât ultimei mode de pantofi, de cremă de ras sau de deodorant etc. Competența în satisfacerea diferitelor nevoi este ea însăși inegal dezvoltată. Orice copil știe să manipuleze un radio, televizor sau casetofon. Competența în consumul bunurilor economice este sensibil mai ridicată decât în realizarea și cultivarea unei prietenii adevărate, în educarea sensibilității, în cultivarea gustului estetic sau a promovării unei atmosfere umane sportive, cooperante în grupul de muncă.

Producția, orientată spre profit, selectează acele nevoi care îi convin mai mult în conformitate cu propriile criterii. Totodată caută să creeze și noi nevoi care îi sunt ei utile, dar mai puțin folositoare, dacă nu chiar păgubitoare pentru consumator: producerea de nevoi artificiale. Ideea de nevoie artificială, de consum artificial, de supraconsum, începe să apară tot mai frecvent în analiza societății actuale. Totul pornește de la dialectica relației dintre producție și consum. O relație mai complexă decât părea la prima vedere. Necesitatea nu este ceva neapărat *anterior* și *independent* de bunul care o satisface. Există aici o relație de interdependență circulară. Pe de o parte desigur, necesitatea există înainte și independent de bunul care o satisface. Având o anumită necesitate se caută activ instrumentul satisfacerii sale și dacă nu este găsit, se încearcă să-l producă. Pe de altă parte însă există și o relație inversă: obiectul (bunul) modelează nevoia care îi corespunde. Marx formulase în termeni clari această dialectică. „Producătorul, spunea el, nu produce numai bunuri pentru nevoile deja existente, dar și nevoi noi pentru bunurile produse. Producând un bun nou, el produce totodată și nevoia co-

respunzătoare acestuia". Beethoven nu a produs numai muzică pentru urechea muzicală *existentă*, dar a favorizat totodată și formarea unei noi urechi muzicale, care să „guste”, să simtă muzica sa. Producția determină și modelează gusturile, necesitățile, consumul. De aici și marea capacitate a producătorului de a impune necesitățile consumatorului. El poate crea noi necesități care îi convin. Un producător posedă o întreprindere de îmbrăcăminte. Îmbrăcămintea este una din produsele destul de rentabile. Se produce ușor și se vinde repede. Dacă nu ar fi concurența. Se poate întâmpla ca oferta să crească în timp ce cererea să scadă. Oamenii au cumpărat suficient de mulți pantofi, haine și cămăși, paltoane și pulovere, care încă nu s-au stricat. Deci nici un motiv de a cumpăra altele noi. Pentru cumpărător, aceasta este o situație excelentă. Nu mai are nevoie de a utiliza resursele sale economice limitate pe îmbrăcăminte; le poate utiliza pentru satisfacerea altor necesități: să cumpere cărți, să meargă la spectacole, să facă excursii, să-și perfecționeze cunoștințele etc. Dar ceea ce este mai bine pentru cumpărător se poate dovedi dezastruos pentru producător. Dacă cererea a scăzut pentru că necesitățile de îmbrăcăminte s-au apropiat de saturație, profitul producătorilor va scădea, nu mai este nevoie de atâția producători de îmbrăcăminte. Dar ce fac aceștia? Să se apuce să producă alte bunuri care încă nu au fost acoperite: cultură, aer curat, viață echilibrată, sănătoasă? O asemenea schimbare ar fi dificilă și în orice caz nu pare a fi rentabilă imediat. Tot producerea de îmbrăcăminte este mai rentabilă. Dar cu o condiție: de a găsi o cale să stimuleze cererea, de a inventa ceva care să se cumpere, deși toată lumea are cu ce se îmbrăca. Nimic mai simplu. Se poate acționa asupra modei. Toată lumea are două, trei, patru perechi de pantofi pe care îi poate purta până se uzează. Dar dacă se schimbă moda, se poate convinge consumatorul să nu mai poarte pantofii, haina, pantalonii încă buni; să-i arunce și să cumpere alții. Ceea ce poate face producătorul este să accelereze ritmul *uzurii morale* a bunurilor. Uzura morală să devină tot mai rapidă în comparație cu cea fizică. Noul „bug” va fi de exemplu cu multe tortițe, cu fermoare și buzunărașe de plasă. De ce toate aceste „toarte, fermoare și buzunare”, nu contează. Important e că acest altceva nou poate să devină dezirabil pentru cumpărător, determinându-l să-l achiziționeze. Dacă izbutesc să lansez o nouă modă, gândește producătorul, *să stimulez cererea*, atunci am creat o nouă necesitate, și prin aceasta o nouă cerere pentru bunurile care păreau a fi saturate. În spatele formulei neutre a marketing-ului „a stimula cererea” se ascunde un interes: acela de a-l convinge pe cumpărător să achiziționeze ceva de care în mod normal nu are nevoie. Reclama va ajuta din plin în această acțiune. Actorul preferat va apărea îmbrăcat cu noii „bugi” cu tortițe și fermoare sugerând cea mai „profundă stare de fericire”. Ceea ce sugerează reclama

este: *vreți să fiți bărbatul cuceritor, frumos și fericit precum artistul X? Vreți să fiți femeia după care toată lumea să se uite precum artista Y? Vreți să nu fiți mai prejos de vecinul vostru, de ceilalți oameni care umplu strada, atunci să cumpărați „bugii” cu tortițe și fermoare! O nouă necesitate se cristalizează; o nouă cerere; un nou consum.*

Nu vrem să spunem că moda reprezintă o capcană întinsă de producător cumpărătorilor. Ea este, se pare, o caracteristică necesară vieții. Omul se caracterizează, pare-se, printr-o necesitate profundă de variație. Obiectele pe care le consumă trebuie să exprime gusturile lui, modul de a privi lumea și pe el însuși. Există o schimbare inevitabilă în gusturile și deci în obiectele pe care el le preferă. Ceea ce vrem însă să sugerăm este că această necesitate de schimbare, de înnoire, poate fi exploatată de producător în goana sa după profit exacerband-o. Nevoia de nou poate fi amplificată până la absurd. Și este ceva rău în aceasta? Problema nu este că se vor cumpăra o altă pereche de pantofi, de pantaloni, o nouă rochie etc. deși mai sunt destule acasă. Ci, consecințele multiple ale acestei orientări. În primul rând, energiile de viață ale omului (timpul, preocupările, interesele, cunoștințele) tind să se limiteze la o sferă particulară - moda care este doar una din sferele vieții. Se poate ajunge astfel într-un cerc vicios care tinde să închidă întreaga existență umană aici: efortul se va concentra și consuma în principal în sensul de a fi la modă; în a obține resursele economice necesare, fără nici o șansă de a trece de această necesitate. Omul rămâne astfel prizonierul acestei necesități, fără a mai putea să se gândească la aer curat, la prietenie, la muzică, la literatură, la dragoste etc. Nu va mai avea resursele financiare pentru diversificarea valorică a consumului său, în fapt, a vieții sale. Apare aici, în mod clar, un *supraconsum*: un consum peste limita naturală a necesităților, stimulat și întreținut artificial. Și, de regulă, supraconsumul într-o privință este complementar cu subconsumul în alta, fie datorită lipsei de timp, fie a energiei disponibile. Producătorul este fericit, produsele lui se vând, profiturile cresc. Dar consumatorul? Va fi și el satisfăcut la capătul acestui ciclu? Desigur, există satisfacția, nu mai puțin umană, de a fi în pas cu moda. Dar plusul dintr-un anumit domeniu este plătit cu minusuri de satisfacție în alte domenii. Și apoi unele satisfacții se pot dovedi în cele din urmă a fi „subumane”, alienante. Există uneori și satisfacții trunchiate, jalnice dacă le analizăm din punctul de vedere al esenței umane profunde.

Reclama se fundează ea însăși pe o filosofie eronată a esenței omului. Dacă deschidem un tratat despre psihologia reclamei (reclama făcută pe baza cunoașterii științifice a psihicului uman), nu poți să nu rămâi cu un gust amar. Imaginea omului propusă de practica reclamei este aceea a unei ființe iraționale, condusă de porniri inconștiente și pe care producătorul trebuie

„să-l ducă cu orice preț de nas”, convingându-l să cedeze banii săi pentru produsele acestuia, indiferent dacă are nevoie sau nu. Nu există nici o regulă care să asigure o concordanță necesară între conținutul propriu-zis al produsului și reclama care i se face. Ea nu trebuie să informeze pe cumpărător despre caracteristicile produsului lansat și nici asupra necesităților la care acesta răspunde. O fabrică produce o nouă băutură: „Tepsi-Tola”, să zicem. Piața este deja ocupată de băuturile existente. Noua băutură are nevoie de reclamă, deci nu este nevoie din punctul de vedere al cumpărătorului ca el să guste respectiva băutură sau să aibă vreo imagine clară despre substanțele din care se compune, despre calitățile reale, efectele pe care le are. El este interesat doar să identifice diverse grupuri de consumatori potențiali sau să afle elementul cheie în producerea sa și să găsească punctul sensibil al acestora, convingându-i să o procure. Presupunem că, după intense studii, s-a determinat faptul că băuturile răcoritoare procurate pentru consumul casnic (și specialistul nostru în marketing s-a decis pentru a ataca piața în acest punct) sunt cumpărate de regulă de către mame însoțite de copii mici. Și că din toate celelalte cumpărături, copii au „un cuvânt de spus” în mod special în privința băuturilor răcoritoare. Deci ținta vor fi copiii. La emisiunile pentru copii, reclama dominantă va fi „Tepsi-Tola”. Făt-Frumos o bea și devine și mai frumos și mai viteaz, tăind nu unul ci 10 capete de balaur; Bobo, fetița vedetă a ultimului serial pentru copii dă la păpușile ei numai „Tepsi-Tola”. Cu aceasta ei sunt atrași către procurarea de „Tepsi-Tola”. Dar mamele? Trebuie ceva și pentru ele. Pentru copii este necesar să crezi dorința procurării băuturii răcoritoare - un nume ușor de reținut, lansat pe o melodie captivantă și imagini de povești și vrajă. Mama însă ia contact de regulă cu produsul nu la televizor, ci în magazine. Designul sticlei este de astă dată pentru mamă. Coloritul și desenul etichetei trebuie să facă apel la stările psihice ale mamei, asigurând o atracție „la prima vedere”. Desigur că și bărbatul are un cuvânt de spus, când o găsește pe masă, și el trebuie să o accepte. Pentru el va fi forma sticlei care trebuie să sugereze masculinitate, forță, virilitate. Toată această reclamă sofisticată nu are însă nici o legătură cu calitățile efective ale băuturii. Aceasta poate fi o băutură banală și săracă în produse nutritive, dacă sticla sugerează masculinitate, conținutul nu trebuie neapărat să o și producă; dacă televizorul sugerează că ea produce curaj și succes în învingerea balaurilor, nu înseamnă că ea ar avea asemenea performanțe. Într-un tratat de psihologia reclamei puteți găsi o mulțime de detalii în legătură cu nevoile și complexele cele mai ascunse ale omului și modul prin care, cu ajutorul sunetului, al culorii, al formei, al unor teme comportamentale preferențiale, pot acționa asupra lor. Reclama are de data asta funcția de a convinge, în fapt prin manipulare, iar nu de a informa. Ea

trebuie să determine o opțiune prin mijloace inconștiente, iar nu să pună persoana, prin intermediul unei informări obiective și corecte, în poziția unei decizii raționale. Astfel, senzația de lume nebună în care omul este manipulat fără pic de scrupule, în care nu i se dă nici o șansă să fie ființă rațională, să decidă în cunoștință de cauză, este atotprezentă aici. Reclama nu este în fond cunoaștere. Nu este nici educație. Este pură manipulare. Ea nu este o punte către produs, ci un vâl frumos colorat aruncat asupra acestuia și care maschează adevăratele lui însușiri. Și se vând nu numai produse. Se „vând”. adică se face reclamă și la candidații politici și la ideile și programele politice. Cum trebuie să se poarte candidatul la președinție? Figura și trecutul îl avantajează asociindu-l cu „cow-boy”-ul simplu, onest, curajos și vesel. Aceste elemente atractive la marea masă trebuie speculate: prin îmbrăcăminte, prin gesturi și chiar printr-un cuvânt sau glumă. Campania rivală îl atacă însă tocmai pe temeiul că ar fi prea „simplu” și prea naiv pentru un președinte. Trebuie să fie contracarată această imagine cu ceva care să sugereze experiența omului politic, stăpânirea celor mai complexe probleme. Și până la urmă ce reprezintă de fapt candidatul, în esența sa, este greu de știut. El tinde să fie mai mult ceea ce specialiștii săi în campanie electorală i-au compus drept tip de personalitate. Și pe ce temei electoratul îl va alege? Pentru că arată ca un cow-boy și americanii îl îndrăgesc, pentru că are o figură blajină care le aduce aminte de tatăl lor, în mijlocul familiei, stălp protector? Sau pentru programul său politic efektiv?

Evoluția de până acum a creșterii economice a acumulat suficientă evidență că dezvoltarea economică se desfășoară după o logică proprie, într-o măsură însemnată, independentă de logica umanului. Omul tinde să fie transformat într-o anexă a procesului productiv. Producția atotputernică caută să-și controleze în spiritul propriei sale logici mediul în care acționează: control asupra utilizării resurselor naturale, umane, științifice, economice: control asupra oamenilor care participă la procesul de producție - muncitorul trebuie modelat în funcție de exigențele procesului de producție, trebuie integrat eficient: control asupra consumatorului (un rău necesar, fără de care producția nu ar fi posibilă) orientându-l în direcțiile dorite.

Interesul pentru calitatea vieții ca problemă poate fi considerat, din acest punct de vedere, ca expresie a unei reacții a colectivității umane de a pune sub controlul său dinamica componentelor sistemului global, inclusiv a celei economice. De a introduce o măsură umană în sistemul productiv. Acesta este rezultatul discreditării eficienței sociale și umane a creșterii economice exercitate spontan, neorientată eficient spre satisfacerea necesităților umane, reale, raționale. Ea încearcă să repună o măsură umană valorică globală în toate compartimentele vieții sale. Deci, creșterea economică

s-a dovedit a nu fi în mod automat și o creștere umană. O dezvoltare a personalității umane poate fi susținută eficient de creșterea economică doar într-un anumit context socio-cultural ale cărui valori sunt deplin în acord și cu necesitățile autentice umane.

Criza economică a creșterii economice: este posibilă bogăția? Bogăția a fost unul dintre cele mai persistente visuri ale omenirii. Bogăția în forma ei naturală, rațională: ABUNDENȚA. Aceasta este starea de plinătate economică, existența tuturor bunurilor necesare omului. Ea este posibilă când capacitățile colective de producție asigură satisfacerea tuturor cerințelor umane. Dar, a fost și este posibilă abundența oricând? Revoluția industrială din secolul XVII-XVIII a adus, odată cu mașinile care au înlocuit uneltele simple de muncă, marile întreprinderi, făcând posibilă o creștere rapidă a productivității muncii. Bunuri la care omul nici nu visa - radio, televizor, medicamente, mașină, avion - au devenit nu numai realizabile, dar au apărut totodată în proporție de masă. Visul abundenței a început să ia forme concrete. Șansa realizabilității sale era mai presus de orice îndoială. Dezvoltarea tehnologiei, un proces ce se desfășoară sub ochii omenirii, imposibil de stăvilit, va asigura treptat apropierea omenirii de plinătatea economică. Abundența, în acest context, a devenit din ceva dezirabil dar incert, un viitor spre care omenirea se îndreaptă.

În ideologia ultimilor ani apare deseori imaginea unei astfel de stări viitoare de abundență - așa-numita *societate de consum*. Sporirea continuă a capacităților de producție se spera că va face posibil curând ca în aceleași cadre fondate pe proprietatea privată, consumul să fie atât de ridicat, încât, practic fiecare să-și acopere integral necesitățile. Având în vedere implicațiile profunde ale producerii și repartiției acestor bunuri, consecințele alienante neașteptate, răsturnarea valorilor, tot mai mulți analiști contemporani subliniază că în cadrul așa-numitei societăți de consum o inegalitate de fapt va fi instaurată.

După cel de-al doilea război mondial, în perioada anilor '50 și '60, datorită creșterii economice rapide în mai multe regiuni ale lumii, ideea unei societăți a abundenței a tins să ia contururi destul de precise. Era foarte răspândită credința că realizarea abundenței nu mai este o chestiune de viitor foarte îndepărtat, ci un lucru iminent, pe care viitorul apropiat, viitorul efectiv al generațiilor actuale îl va aduce. O chestiune de câteva decenii. Să comparăm progresul realizat în anii '60 în raport cu anii '40, o perioadă în care războiul distrusese într-o mare măsură economiile celor mai multe țări. Saltul este incredibil. Dar peste alți 20-30 de ani, trăind în pace, pornind de la baza deja cucerită? Pe atunci analiștii erau foarte optimiști. Anul 2000 părea un an simbol pentru trecerea omenirii într-un nou tip de istorie. El

părea a promite dacă nu o abundență completă, cel puțin o schimbare radicală în această direcție. Abundența părea nu numai posibil de atins, dar realizarea ei părea chiar posibil de planificat, formularea ei ca obiectiv necesar dobândit printr-un efort actual dirijat.

În anii '70 s-a petrecut însă o modificare surprinzătoare de optică. Optimismul ce părea solid întemeiat pe realizările de până atunci s-a dovedit a fi superficial, nesusținut de fapte. Locul său a fost luat de o viziune mai degrabă pesimistă, nu lipsită chiar de unele accente catastrofice. Realizabilitatea abundenței a devenit problematică. În principal, două argumente au stat la baza acestei reorientări: unul de ordin uman și altul, mai puternic, de ordin economic propriu-zis.

Din punct de vedere uman, încă în anii '60, în timpul euforiei economice generalizate a început să se cristalizeze o anumită neliniște. Ceva părea a nu fi în regulă cu modul în care societatea a abordat practic problema abundenței. Realizabilitatea acesteia se baza pe presupuziția că în timp ce capacitățile de producție se află într-o expansiune rapidă, necesitățile umane sunt constante sau cel mult într-o creștere semnificativ scăzută față de producție. Dar este această presupuziție corectă? Anii creșterii economice au prilejuit totodată experiența unei adevărate explozii a necesităților. Multiplicarea bunurilor a fost dublată și de o creștere furtunoasă a necesităților. S-ar părea că omenirea s-a angajat într-o cursă nebunească, fără șanse de a ajunge vreodată la finisul ei. Pe măsură ce produci mai mult și necesitățile cresc, cel puțin în același ritm. Abundența începe să pară un fel de fata Morgana. Cu cât te apropii de ea, cu atât ea se îndepărtează. O nouă neliniște se instalează în aceste zone ale lumii. Viitorul ar părea să nu fie cel al plinătății abundente, ci cel al unei bogății sufocante care coexistă mereu cu noi necesități neîmplinite și insule ale sărăciei.

Din punct de vedere economic, lucrurile s-au dovedit a fi mult mai îngrijorătoare. Încă de la începutul anilor '70, lumea a fost șocată de o serie de situații de prognoză a viitorului omenirii, care pe baza considerării sistematice a o mulțime de date, prevedeau pentru următoarele decenii un curs al dezvoltării cu totul diferit de cel la care în mod difuz se aștepta înainte. O primă explozie, care a produs un șoc puternic, a constituit-o publicarea în 1973 a lucrării *limitele creșterii*, cunoscută și ca „primul raport către Clubul de la Roma”. Autorii raportului (soții Meadows) își pun frontal tocmai întrebarea pe care o discutăm aici, dar într-o formă mai simplă, mai elementară. Nu dacă este posibilă abundența, ci dacă creșterea economică, în ritmurile de până atunci, mai poate continua și în viitor. Pentru a da un răspuns, cu un grad ridicat de certitudine științifică, ei au recurs la o analiză sistematică a unui număr imens de date referitoare la condițiile și efectele creșterii

economice, simulând pe calculator modelul acestei creșteri în următorii 50 de ani. Răspunsul, pe care calculatorul l-a dat întrebării dacă este posibilă și în viitor creșterea economică în ritmurile de până atunci a fost surprinzător: NU, CATEGORIC NU! Dacă omenirea va continua pe drumul pe care a pornit, peste 50 de ani, aproximativ prin 2010, rezultatul nu va fi o societate a opulenței, nici măcar o societate mai bogată decât cea prezentă, ci o CATASTROFĂ, o cădere completă, o dezagregare a omenirii. Datorită notății punctului de vedere o să insistăm puțin asupra argumentelor și implicațiilor.

Nu puțini autori își concentrau atenția asupra analizei interacțiunilor în timp a unui

număr restrâns de parametri fundamentali ai dinamicii societății actuale: creșterea industrială, creșterea demografică, dinamica resurselor naturale și cea a poluării. Creșterea economică este în funcție, în mod fundamental, de resursele naturale - materii prime și energie. Industrializarea de până acum a antrenat în circuitul economic o masă intensă de resurse naturale. Promisiunea creșterii economice se bazează și în continuare pe presupuziția tacită a caracterului nelimitat infinit, al resurselor naturale. O asemenea presupuziție, ne spun autorii, este însă evident inconsistentă. Trăim pe un pământ limitat, care oferă resurse naturale limitate. Pot resursele naturale reale să susțină o creștere industrială în ritmurile înalte de până acum? Un prim răspuns negativ. Pe baza datelor existente în acel moment, autorii argumentează că deja ne apropiem vertiginos de limitele absolute ale resurselor naturale. Unele materii prime, consideră ei, vor fi epuizate chiar spre sfârșitul acestui secol. Capacitatea de descoperire a noi resurse (și acestea limitate) sau de înlocuire cu altele nu este atât de mare încât să compenseze epuizarea iminentă a resurselor naturale.

Creșterea economică este limitată însă nu numai prin resurse, dar și prin consecințe. Deși există deja o preocupare intensă de a limita poluarea rezultată din procesul de producție, într-un viitor apropiat ar fi o utopie, apreciază autorii grupați în Clubul de la Roma, să credem că vom deține „tehnologii curate”, absolut nepoluante. Datele par să indice dimpotrivă, că vom trăi pe un pământ din ce în ce mai poluat, a cărui limită de regenerare pare a fi deja atinsă. O continuare a industrializării duce inevitabil la sporirea necontrolată a poluării. Iar aceasta are dublu efect negativ asupra umanității: distrugerea mediului natural care susține viața pe pământ și restrângerea resurselor alimentare ale omenirii: degradarea suprafețelor agricole, distrugerea vieții din ape etc. Creșterea industrială se apropie deci de limite absolute, prin consecințele sale negative, cât și prin epuizarea resurselor naturale, care inevitabil îi vor impune o scădere a ritmurilor și, posibil, chiar

o prăbușire.

Pe de altă parte, explozia demografică, caracteristică secolului nostru, face ca populația globului să crească în ritmuri mai înalte în timp ce resursele alimentare vor fi în situația de a descrește brusc. Pe undeva prin anii 2010, raportul *Limitele creșterii* prevede o adevărată catastrofă: creșterea rapidă a populației nu mai este susținută de creșterea resurselor alimentare și nici de cea industrială. Aceasta din urmă, datorită intervenției brutale asupra resurselor naturale, va suferi chiar o cădere. În 2010 omenirea nu va mai fi bogată, ci în pragul unei prăbușiri în mizerie, sărăcie și foamete. Singura soluție care ar putea evita o asemenea catastrofă, apreciază autorii, este „celebra” CREȘTERE ZERO. Creșterea zero presupune înghețarea completă în următoarele decenii a celor două mari procese de creștere: creșterea demografică și creșterea industrială. Concluziile raportului au constituit „un duș rece” pentru aspirațiile înfierbântate de a obține o abundență imediată. Puține lucruri au fost atât de viu controversate în lumea științei. Filosofi, specialiști în diferite domenii ale științei, oameni politici, deși sentimentul general a fost de rezervă profundă și motivată față de concluzii, au recepționat cu toată seriozitatea avertismentul. Zeci și sute de echipe de cercetători au început să reevalueze premisele faptice pe care *Limitele creșterii* se funda. Treptat a reieșit că scenariul prezentat este excesiv de pesimist. El s-a bazat în general pe supraestimarea limitelor și a dificultăților și totodată pe subestimarea capacității omenirii de a le face față. În momentul actual, nimeni, inclusiv autorii săi, nu mai cred că politica creșterii zero este singura șansă a omenirii de a supraviețui. Ceva fundamental însă a fost reținut. A devenit clar pentru toată lumea că nu mai este posibilă o creștere economică necontrolată, așa cum s-a întâmplat în trecut.

Un alt raport către Clubul de la Roma, *Omenirea la răspântie* al lui M. Mesarovic și E. Pestel, reluând analiza pe o bază de date mai riguroase stabilite și utilizând un model mult mai diferențiat, emite ideea că acestei creșteri economice „canceroase” de până acum trebuie să i se opună o creștere economică „organică” care să țină seama în mod sistematic de caracterul limitat al resurselor naturale și de efectele poluante. Vijelioasa creștere economică din trecut, iresponsabilă și risipitoare, nu poate constitui în nici un caz un model pentru anii care vin. Este mult mai avantajos pentru omenire o creștere economică prudentă și responsabilă. Mentalitatea risipitoare este pusă pe banca acuzării. Trebuie să ne asumăm responsabilitatea pentru generațiile viitoare, conservând resursele naturale, iar nu risipindu-le în mod irațional și distructiv, ocrotind mediul natural, iar nu distrugându-l în mod irevocabil. Nu este întâmplător faptul că un alt raport către Clubul de la Roma se concentrează tocmai asupra elaborării acestui nou principiu într-un

imperativ pus drept titlu: *Să ieșim din epoca risipei* (Denis Gabor și Umberto Colombo).

Ne apropiem deci de anul 2000 cu speranța că viitorul ne va aduce resurse economice mai ample, dar conștienți că salturi spectaculoase nu se vor mai întâmpla. Ritmurile de creștere vor fi probabil moderate. Nu se poate exclude nici posibilitatea încetării substanțiale a lor, dacă o limitare sau alta o va impune. Starea de abundență pare a fi acum mult mai îndepărtată decât se prefigura ea în anii '60.

În ultimul timp, în discuțiile duse pe plan mondial, au devenit curente teme ca: creșterea economică nu coincide cu creșterea umană; creșterea economică trebuie reorientată și reglată pe măsura omului; avem nevoie de o creștere economică non-risipitoare și nepoluantă, orientată mai eficace spre necesitățile umane autentice.

Evidențierea limitelor economice ale creșterii obligă, în consecință, omenirea să fie mai chibzuită. Dacă nu poate avea totul și dintr-o dată, ea va trebui să stabilească cu mai multă grijă prioritățile. Înțelepciunea filosofică este componenta centrală a atitudinii economicoase: să produci în ordinea nevoilor umane valoric reale, autentice. O producție neorientată uman, condusă după o logică străină omului este în fapt o producție, la scară colectivă, neeconomică, risipitoare în ultimă instanță.

Aceste aspecte ale crizei creșterii economice - criza socială, criza umană, criza ecologică și chiar cea economică - au generat necesitatea unei orientări mai eficiente a producției economice după criterii umane. Calitatea vieții a fost considerată, de la început, ca un instrument esențial aici. Ea a apărut, în mare măsură, ca efect al acestor crize. Nu este de mirare, deci, că în societățile dezvoltate, preocupările pentru calitatea vieții s-au dezvoltat rapid.

O LUME MAI BOGATĂ. DAR PENTRU TOȚI ?

În 1966 apărea, cu un succes imediat, lucrarea lui Alvin Toffler, *Șocul viitorului*. Pentru cititorul actual, ea prezintă mai mult interes istoric, exprimând într-o formă eseistică, amply elaborată, așteptările față de viitor, specifice acelor ani. Întreaga carte este fundată pe o imagine generală a viitorului apropiat al întregii lumi: în anii ce vin viața omului va fi caracterizată de ceea ce în mod curent se numește consumerism. Consumerismul reprezintă viziunea societăților capitaliste dezvoltate asupra abundenței din perioada lor de avânt economic. În fapt, societatea consumeristă este, paradoxal, o societate postabundență. Omul consumă, trebuie să consume, pentru binele dinamicii economice, mai mult decât are el nevoie. Această societate stă sub imperativul „Cumpără! Consumă! Aruncă!” Ciclul de consum se accelerează tot mai mult. În jurul omului nostru, peste tot, zac bunurile aruncate, după ce au fost parțial doar consumate. O asemenea accelerare a consumului nu provine din logica sa însăși și nici dintr-un capriciu irațional al cumpărătorului. El este o condiție esențială a reînnoirii lărgite și perfecționate a procesului productiv. Consumatorul trebuie să arunce cât mai repede tot ceea ce a cumpărat pentru a cumpăra din nou. Este o datorie a sa pentru progresul economic. Citind lucrarea lui Toffler rămâi cu impresia că viitorul ne oferă o răsturnare spectaculoasă de planuri. Abundența, dintr-un lucru atât de dorit, dar niciodată realizat, va deveni o corvoadă, o obligație nu prea ușor de îndeplinit. Omul, cu sentimentalismul său demodat ar fi poate tentat să păstreze bunurile care îi fac plăcere, de care s-a atașat. Dar atenție! Apare ca o poruncă din jur! Repede, până nu se observă, aruncă totul, desparte-te de tot ceea ce este asociat cu amintiri plăcute, eliberează-te, pentru a putea fi un disciplinat cetățean care își face cu responsabilitate ingrata „datorie” de a cumpăra cât mai mult și a arunca apoi. Este de fapt un dicton al supraabundenței. Probabil că aceasta este și intenția inconștientă a însuși conceptului de consumerism: un consum care depășește nevoia individului, impus de o logică străină lui. Dar în lucrarea lui Toffler mai există încă o presuposiție care merită toată atenția. Viitorul apropiat va duce la generalizarea acestei abundențe. Mesajul transmis printre rânduri cititorului ar putea fi refăcut în

* Elena Zamfir. „Incursiune în universul uman. Noi ipostaze și dimensiuni ale fericirii”. Editura Albatros. 1989. p. 72-79

următorii termeni: e adevărat că în prezent există diferențe dramatice - bogăție și sărăcie, supraconsum și subconsum; și aceste diferențe apar nu numai în interiorul unei țări - sunt popoare bogate și popoare sărace; aceste diferențe dureroase ale lumii actuale sunt însă un fapt tranzitoriu, care nu merită nici o atenție; creșterea economică, cu legile ei, va duce rapid, fără nici un efort din partea colectivităților, la generalizarea abundenței și chiar a supraconsumului. În lumea în care trăim cu repeziciune, diferențele dintre sărăcie și bogăție vor dispărea curând, ne spune Toffler.

Este această predicție, făcută de Toffler, justificată? Problema inegalității în lumea contemporană este alături de cea a amenințării războiului, cea mai gravă. Ea are atât o componentă morală, cât și una politică practică. Decalajele economice intense între țări, faptul că unele țări dispun de resurse economice abundente, iar altele, cu populații de sute de milioane de oameni, trăiesc la limita înfometării, reprezintă un factor de instabilitate mondială, o sursă profundă la adresa echilibrului social mondial, și așa precară. Tot mai mulți specialiști consideră că lichidarea decalajelor economice actuale, pe lângă componenta sa morală, reprezintă o condiție fundamentală pentru însăși supraviețuirea umanității în condițiile dificile ale prezentului. Problema a fost pusă cu forță de chiar primul raport către Clubul de la Roma, *Limitele creșterii*. Ideea sugerată de autori merită toată atenția în acest context. Ea va reprezenta mereu una dintre posibilitățile de a face față situației care, într-un fel sau altul, va fi luată mereu în considerare. Decalajele economice, raționează autorii, sunt suportabile doar într-o lume dinamică, aflată într-o creștere globală. Perspectiva dezvoltării, eventual a soluționării în viitor a actualelor decalaje determină o acceptare a situației prezente, ca tranzitorie. Mai este valabil acest lucru însă și într-o lume „înghețată” cu creștere zero? Ar putea popoarele sărace, care reprezintă marea majoritate a populației lumii actuale, accepta să trăiască pe o perioadă viitoare de timp nedefinită, în condiții de sărăcie, alături de suprabogăția unei minorități? și este vorba nu numai de o sărăcie relativă, ci de o sărăcie absolută. Pentru multe popoare problema crucială este cea a supraviețuirii, a hranei, a îmbrăcăminte, a adăpostului, iar nu a unor bunuri mai mult sau mai puțin de lux. Răspunsul la această întrebare este cert negativ. Actualele decalaje, înghețate, devin insuportabile, explozive. De aici și un set de noi probleme. Creșterea zero implică o restructurare socială ale cărei consecințe sunt încă greu de imaginat. În primul rând ea pune problema transferului inevitabil de bogăție. Popoarele bogate, dacă vor să trăiască într-o lume mai sigură, trebuie să accepte o scădere semnificativă a bogăției lor, transferarea unei părți a acesteia către țările sărace.

Ar fi dificil pentru cineva să conteste raționalitatea unei asemenea

soluții în cadrul scenariului unei lumi în care creșterea economică ar fi înghețată la cotele actuale. Cercetările ulterioare au conchis totuși că este posibilă creșterea economică și în viitor. Dezvoltarea social-economică reprezintă singura cale, necesară deci dar și posibilă, de depășire a decalajelor, de învingere a „insulelor și continentelor de sărăcie”, de realizare a unei lumi mai prospere, mai egale și deci mai sigure. Imediat apare o altă întrebare. Care sunt șansele ca într-un viitor apropiat marile decalaje din lumea actuală să fie semnificativ micșorate, dacă nu chiar lichidate? Alt raport către Clubul de la Roma, publicat câțiva ani mai târziu (1976) - *Restructurarea ordinii internaționale*, coordonat de Jan Tinbergen, laureat al premiului Nobel pentru economie, remarcă un fapt semnificativ: dacă comparăm veniturile primelor 10% cele mai bogate țări din lume cu grupul celor 10% cele mai sărace țări din lume, raportul actual este de 13 : 1. Autorii analizei își fixează de la început atitudinea față de acest decalaj considerat a fi inacceptabil atât din motive de decență umană, cât și datorită instabilității politice pe care o implică. Dacă se face simularea pe calculator a dinamicii lumii în următorii ani se ajunge la rezultatele următoare. În *ipoteza optimistă maximală* - sunt presupuse sistematic tendințe mai pozitive decât cele prevăzute de experți (țările „lumii a treia” vor fi capabile să realizeze un ritm anual de creștere a venitului pe locuitor de 5%, în timp ce creșterea aceluiași indicator în țările industrializate se menține la ritmurile de până atunci, de aproximativ 3,3%; creșterea populației se va încadra în previziunea făcută de O.N.U.; după 42 de ani, raportul dintre cele mai bogate 10% țări și cele mai sărace 10% țări se va reduce de la 13 : 1 la 13 : 2. O reducere prea puțin semnificativă pentru un interval de timp așa de îndelungat. Dacă ținem seama de faptul că ritmurile de creștere a veniturilor pe cap de locuitor în țările lumii a treia doar în mod excepțional s-au ridicat în ultimii ani la 5%, ritm considerat în ipoteză, ne putem da seama de gravitatea problemei. După analizele autorilor raportului, în perioada 1965-1972, doar 15 țări din lumea a treia au reușit să atingă ritmul de 5%; 12 țări au avut chiar un ritm negativ de creștere; în cele mai multe țări sărace ritmul de creștere mediu a fost de 2,3%. Anul 2000 nu va aduce deci, dacă actualele mecanisme ale creșterii economice se vor menține, abundența generalizată care părea cu câteva decenii în urmă atât de ușor de atins. Încă un argument că teoria creșterii economice, cu optimismul ei superficial, este nerealistă. Dar care este soluția? Pe de o parte, o soluție la nivel mondial, de ordin structural: o nouă ordine economică internațională a cărei misiune este să elimine mecanismele discriminatorii actuale care fac din cei bogați să fie și mai bogați, iar din cei săraci și mai săraci; promovarea activă a ajutorării țărilor sărace, inclusiv prin transferul liber de tehnologie și prin asistență economică. Pe de altă parte, o soluție de

reorientare la nivel mondial. Țările din lumea a treia devin tot mai conștiente că mergând pe modelul capitalist clasic, cu idealul său consumerist, s-ar angaja într-o cursă lipsită de orice speranțe, în care ritmul de creștere al nevoilor ar putea fi substanțial mai ridicat decât cel al posibilităților efective de consum. Subdezvoltarea nu este o caracteristică intrinsecă; ea provine mai degrabă dintr-o relație. Prin însuși nivelul lor ridicat de dezvoltare țările bogate „împing” în subdezvoltare pe cele sărace. S-ar putea ca această observație să apară bizară cititorului. Lucrurile stau însă efectiv așa. Ea este rezultatul unei tendințe generale: *necesitățile se difuzează mai rapid decât posibilitățile*. Merită să ne oprim mai pe larg asupra conținutului și consecințelor acestei idei. Cu ocazia unei analize anterioare, am argumentat că apariția unui produs generează și necesitatea acelui produs. Oamenii iau cunoștință de existența sa (îl văd în vitrine, în filme, în reviste; îl văd la ceilalți oameni) și încep să-l dorească. Treptat, respectivul produs devine o necesitate colectivă. Dacă la început el era obiectul unei aspirații difuze, treptat devine motivul unei frustrări. „Vestea” despre noile produse se difuzează rapid de la om la om, de la colectivitate la colectivitate, de la țară la țară, trecând cu repeziciune granițele. Dezvoltarea sistemului de comunicație în masă sporește enorm viteza de transmitere a informațiilor purtătoare și generatoare de necesități. Acesta este sensul subtilei observații făcute de Marx că avansul în producție sporește bogăția obiectivă, tezaurul de bunuri de care omenirea dispune, dar totodată mărește sărăcia subiectivă. Se multiplică numărul nevoilor nesatisfăcute. Complementar cu mulțimea bunurilor, avem mulțimea lipsurilor, a frustrărilor. Informațiile purtătoare de necesități se difuzează rapid stârnind aspirații și frustrări. Nu același lucru se poate spune însă în legătură cu bunurile efective. Difuzarea lor este mult mai lentă și se realizează mult mai inegal, în funcție de cantitatea lor și de posibilitățile economice de achiziționare. Și în zonele în care sărăcia s-a instalat, unde resursele economice sunt precare, circulă doar necesitățile, dar nu și bunurile complementare acestora, sporindu-se astfel sărăcia și frustrarea. Așa se explică paradoxul că bogăția unor popoare sporește sărăcia altor popoare. Nu este aici vorba despre o relație de exploatare, ci de o nouă formă de decalaj nu mai puțin periculoasă prin consecințele ei. În anii 60 Pentagonul interesat în realizarea unei stabilități „în stil american” în zonele în care „S.U.A. are interes major”, a finanțat o mulțime de studii în legătură cu factorii care generează tulburări sociale în țările Americii latine. Specialiștii au indicat printre factorii care acționează, unul surpriză: difuzarea filmelor americane. Cum ar putea să devină un film american factor „subversiv” pentru guvernele proamericane din țările Americii latine? Mecanismul este cel indicat înainte: difuzarea necesităților. Filmul american prezintă un stil

de viață (desigur, ușor idealizat) care însă creează un contrast frustrant cu calitatea mizeriei din aceste țări. Modul de viață sugerat a fi real în S.U.A. de către filmele turnate la Hollywood depășește cu mult aspirațiile cât de cât realiste ale populațiilor sărace. Idealurile cele mai optimiste de viitor ale săracilor sunt demonetizate de către modul de viață prezentat pe ecran. Și ce poate fi mai frustrant pentru om decât ca visurile sale cele mai îndrăznețe, în a căror șansă de realizare întrevide posibilități minime să-i apară, în comparație cu realitatea de pe ecran. Filmul american s-a dovedit a fi astfel instrumentul conștientizării sărăciei și frustrării. Nu numai viața reală, dar și aspirațiile, idealurile cele mai îndepărtate acționează asupra stilului de viață, omul rămânând singur în disperarea sa, fără vreo speranță de un viitor mai bun.

Modul consumerist de viață devine pentru țările sărace de-a dreptul dezastruos. El stârnește noi nevoi, exagerate și artificiale, în condițiile în care cerințele simple, de supraviețuire demnă și decentă sunt nesatisfăcute. Ele presează asupra elitelor sporind consumul la nivelul bogaților lumii. Dar acest consum elitist se face prin restrângerea resurselor economice ale colectivității, sporind și pe această cale sărăcia maselor.

Dacă vor să se desprindă din această cursă vicioasă a nevoilor și posibilităților dirijată de țările bogate, dacă vor să iasă efectiv din starea de subdezvoltare, popoarele „lumii a treia” trebuie să-și modifice fundamental orientarea în viață, modul lor de trai. Un nou ideal de viață apare a fi tot mai necesar, contrapus idealului de tip consumerist. Noul ideal trebuie să îndeplinească câteva condiții esențiale:

- Să fie conform *tradițiilor culturale* ale populației: ca garanție a valorificării unor matrici culturale deja elaborate, care pot oferi în plus sentimentul de identitate de sine.

- Să fie adaptat limitărilor și dificultăților „lumii a treia” și „pattern”-urilor tradiționale care oferă o asemenea șansă, fiind moduri de viață înalt elaborate, în condiții de limitare severă a resurselor economice, realizate mai degrabă prin mobilizarea unor resurse colective și locale.

- Ele trebuie să ofere totodată un grad ridicat de satisfacție, de plinătate în viață, pe o bază însă egalitară, oferind fiecărui membru al colectivității condițiile minime ale unei vieți demne. Popoarele sărace devin tot mai conștiente că trebuie să-și formuleze căi proprii, specifice de dezvoltare, diferite de cele ale țărilor capitaliste bogate. Și aceasta nu numai pentru că un asemenea model ar fi greu, chiar imposibil de realizat în viitorul apropiat, dar și pentru că experiența acestor țări nu a confirmat valabilitatea unei asemenea alternative. Bogăția materială acumulată nu s-a dovedit a fi în aceeași măsură și o bogăție umană cerută de valorile și aspirațiile autentice ale

omului. Călea creșterii economice în sine s-a dovedit a fi puțin eficientă din punctul de vedere al dezvoltării umane.

Ideea calității vieții în țările slab dezvoltate a fost de la început axată pe căutarea unor căi proprii, mai eficiente de dezvoltare socială și umană. Împotriva modului de viață consumerist, lipsit de orice culoare specifică, se opune căutarea valorificării matricelor locale de viață, înalt cristalizate de-a lungul secolelor. Și în centrul acestor căutări stă: asigurarea unor condiții de viață decente, demne pentru toți membrii colectivității. La ideea de profil propriu se adaugă ideea nouă de egalitate. Dezvoltarea umană nu mai poate să se realizeze în favoarea unei elite, pe seama sărăciei majorității populației. Imperativul unei dezvoltări, mai mult sau mai puțin egalitare a întregii colectivități, dă căutărilor din „lumea a treia” o orientare pregnant umanistă pe termen lung.

Rezumând, căutările de noi moduri de viață „în lumea a treia”, acestea se desfășoară pe următoarele liniamente:

- *Specific național* - prin valorificarea tradițiilor culturale locale de viață cristalizate timp de secole;

- *Modernizare controlată*: nu întoarcerea la societățile de tip preindustrial, ci modernizarea în ritmuri cât mai înalte, dar nu distructive, dezechilibrante, ci asimilarea a tot ceea ce este mai nou, modern, însă într-un mod organic.

- *Obiective economice moderate*: asigurarea unor condiții minime, dar demne, de viață pentru întreaga colectivitate.

- *Egalitate*: o dezvoltare umană simultană a întregii colectivități, cu evitarea decalajelor intense, producătoare de presiuni insuportabile asupra resurselor sărace ale colectivității.

- *Participare și democrație*: vechile structuri autoritare ale societăților tradiționale puternic stratificate trebuie înlocuite complet cu structuri democratice, participative, cu controlul fiecărui membru al colectivității asupra treburilor publice.

- *Accentuarea necesităților noneconomice*: educație, participare culturală, necesitate de frumusețe naturală, implicare socială și politică, spirit deschis, sincer, creator etc.

- *Dezvoltarea într-o ordine de priorități autentic umană* și orientarea întregii activități economice în mod planificat spre satisfacerea treptată și progresivă a acestora. Jan Tinbergen, autorul lucrării citate mai sus, concludă că o asemenea societate nu poate fi realizată prin mecanismele capitalismului, ci doar prin ceea ce el desemnează prin termenul de „socialism umanist”. În centrul strategiilor de dezvoltare economică, alternative propuse, stă efortul de definire a necesităților fundamentale ale colectivității, o

condiție esențială a unei vieți decente, dar echilibrate. În locul unei goane disperate după efemera abundență consumeristă, ideea de calitate a vieții propune un mod de viață echilibrat, cât mai bogat, la nivelul posibilităților existente, viață liberă și demnă pentru fiecare membru al colectivității.

CALITATEA VIEȚII CA IMPERATIV ETIC*

Calitatea vieții nu este numai un mod filosofic și științific de a analiza condițiile existente de viață și de a proiecta strategii de dezvoltare. Ea tinde să devină totodată centrul unei *noi etici*. În istoria omenirii înțelepții au căutat în mod insistent să găsească imperativul etic fundamental în jurul căruia să construiască strategiile de viață care să ducă la fericire. În lumea contemporană, se poate afirma că se cristalizează în mod revoluționar o nouă etică centrată pe calitatea vieții ca valoare fundamentală. Un imperativ etic care să valideze orientarea în viață a fiecăruia, să decidă dacă este sau nu morală, dacă duce sau nu în mod efectiv la realizarea fericirii. Am putea formula, după celebrul model kantian, imperativul etic al calității vieții în următorii termeni:

ACȚIONEAZĂ ÎN AȘA FEL ÎNCÂT ACȚIUNEA TA, ATÂT PRIN EFECTELE SALE - DIRECTE ȘI INTENȚIONATE, CÂT ȘI PRIN EFECTELE INDIRECTE ȘI NEINTENȚIONATE - PRECUM ȘI PRIN FORMA SA, SĂ CONTRIBUIE LA BUNĂSTAREA ȘI FERICIREA CELORLALȚI ȘI A TA ÎNSUȚI

În acest imperativ sunt cuprinse câteva idei noi în raport cu eticile anterioare.

- Centrul atenției cade, cum este firesc, pe efectele reale, nu pe intențiile actorilor. Este deci o etică a acțiunii în context, iar nu o etică subiectivă a simplelor intenții. Ea nu trebuie justificată niciodată astfel: omul a avut intenții bune, dar realitatea i-a fost potrivnică. Imperativul calității vieții îl face responsabil pe om de efectele multiple reale ale acțiunii sale. Dar este persoana responsabilă de toate efectele acțiunii sale? Da, ea trebuie să fie. În primul rând prin cunoaștere. Necunoașterea, incapacitatea de a prevedea efectele acțiunilor nu este o scuză. Omul trebuie să-și multiplice capacitățile sale de înțelegere a realității, de prevedere a consecințelor imediate și a celor decalate în timp. Pentru a se achita de responsabilitățile față de sine, omului nu îi este suficientă o etică secvențială - ce

* Elena Zamfir, „Incursiune în universul uman. Noi probe și dimensiuni ale fericirii”, Ed. Albatros. 1989, p. 79-97

trebuie să fac *acum și aici* - ci una globală, care să fie întemeiată pe o cunoaștere complexă a acțiunilor, fundată pe instrumente adecvate oferite de știință. Cunoașterea în ipostaza sa de știință intră ca un component esențial al moralei. Acum, spre sfârșitul secolului XX se poate înțelege clar că morală nu este posibilă la nivelul unei înțelepciuni de bun simț. Ea este posibilă doar la nivelul unei înțelepciuni științifice instrumentate.

Noul imperativ subliniază, pe lângă efectele imediate și intenționate, planificate ale acțiunii umane și efectele ei mediate, neintenționate, efectele *secundare* sau *laterale* ale acțiunilor. Acestea din urmă au fost mult timp ignorate în raționamentul etic. Intenția, scopul și eventual realizarea sa erau adesea considerate ca suficiente pentru justificarea actului. Ce se întâmplă indirect, mediat, este mult prea difuz și aleatoriu pentru a fi luat în calcul. Acum se poate realiza că efectele secundare și de lung termen ale acțiunilor umane pot fi mult mai importante decât cele directe și planificate. Exemplul consecințelor poluante ale procesului de producție este unul din cele mai clare pentru conștiința contemporană. Prin asemenea consecințe, un act de producție care părea a fi avantajos pentru colectivitate se poate dovedi, în timp, a fi dezastruos. Efectele mediate, secundare sunt extrem de diversificate. Și încă apar dificultăți serioase în imaginarea tuturor consecințelor indirecte importante ale actelor umane. Să luăm un exemplu simplu. Acesta demonstrează cum un raționament ce părea corect și eficace se dovedește a fi trunchiat și parțial. La nivel economic se observă uneori un fenomen negativ: sunt unele grupuri sociale ce dețin cantități de bani în exces, pe care nu reușesc să-i cheltuiască. Aceasta face ca banul să fie blocat, să nu circule. Economic, situația este negativă. Situația standard imaginată de economist este de a se produce o serie de bunuri a căror misiune este să „dreneze” surplusul de resurse economice: produse de lux. Aceste produse trebuie să îndeplinească o dublă condiție: să aibă prețuri ridicate și totodată să fie înalt dezirabile, captând astfel interesul celor cu resurse financiare suplimentare. Prin această metodă, problema economică se rezolvă. Banii blocați sunt reantrenați în circuitul economic. Aplicarea ei însă antrenează o serie de consecințe noneconomice de care abia acum începem să fim conștienți. Astfel, lansarea unui nou produs este de natură a genera o dezirabilitate (a crea o necesitate) difuză, mult mai largă decât grupul „țintă”. Se creează astfel o nouă necesitate socială care, prin înseși premisele sale - satisfacerea printr-un bun rar, de lux (raritatea bunului este unul din instrumentele de bază ale dezirabilității sale) - devine o frustrare socială. Această frustrare socială nu intră în calculul economistului. El o ignoră pur și simplu. Și dacă i-ar fi adusă în discuție, cu siguranță ar refuza-o, ar privi-o ca pe o simplă „speculație” neeconomică, nepractică, „filosofie”, „ideologie”. Și în conse-

cință se simte dator, ca un bun economist, să nu o ia în calcul. Dar dacă pentru economist ea nu există, pentru colectivitate constituie o stare de spirit poate mult mai reală și mai patologică decât existența unor depozite de bani nefolosite la nivelul unor grupuri sociale. Și consecințele se pot multiplica printr-un proces caracterizat de creștere rapidă. Treptat se cristalizează un stil elitist de viață - consumul la nivelul bunurilor rare, de lux. Cei care dețin bani își permit un stil de viață superior celorlalți. De fapt, economistul nostru nu a creat doar un nou produs, ci și un stil de viață. Și prin aceasta se accentuează inegalitatea socială și decalajele, generatoare la rândul lor de noi frustrări. În sociologie, aceasta este numită frustrare relativă. Apariția în vitrine a unui televizor cu imaginea în relief (intenționat am luat un exemplu de produs inexistent, dar care poate foarte bine să fie realizat în viitorul apropiat), generează la nivelul colectivității o nouă necesitate - de a poseda un asemenea televizor. Dar el este enorm de scump. Prețul descurajează formarea unei asemenea necesități. Parcă și televizorul în culori este suficient de bun! Ce poate aduce mai mult o imagine în relief? Face emisiunile de la TV mai bune? Dar intervine un proces mai subtil, la care consumatorul cu greu poate rezista. Producătorul a ales intenționat producerea unui asemenea televizor, deși el este încă foarte scump, neputând fi nici produs în masă, nici cumpărat de masa colectivității. El a fost produs pentru acele grupuri care dețin resurse economice suplimentare. Și este lansat pe piață ca un produs de „lux”, elită. Chiar designul său o sugerează. În loc a găsi o nouă tehnică pentru realizarea unui produs cu un consum colectiv - cinematograful - el a utilizat-o pentru producerea unui bun cu un consum individual - televizorul. Care este efectul? De regulă, obișnuit, se judecă astfel. Vecinul, dispunând de sume considerabile suplimentare, cumpără televizorul. În acest moment, produsul a făcut un pas decisiv: din vitrinele magazinelor - în viața oamenilor. Faptul că vecinul, prietenul, colegul, au un asemenea televizor și se bucură (simplă presuposiție!) de folosirea sa, devine o forță care activează necesitatea achiziționării de către alții și totodată frustrarea, lipsa lui. Omul, care până atunci se simțea satisfăcut, considerând că „are de toate” descoperă dintr-o dată că viața lui are o „lipsă gravă”. Un dezechilibru se produce. Acest dezechilibru tinde să reorienteze întreaga viață. Resursele economice ce păreau până atunci rezonabile, devin brusc insuficiente. Comportamentul se modifică. Dorința cumpărării noului produs generează căutarea activă de noi surse de câștig: muncă mai multă, eventual presiunea de a utiliza unele surse ilicite de câștig. Consumul familiei se modifică: „cureaua se strânge”, apar tensiuni din reorientarea consumului: ce se poate tăia de la capitolul mâncare; ce îmbrăcăminte nouă programată poate fi amânată; despre cărți și spectacole, acestea se pot reduce complet. Și totul

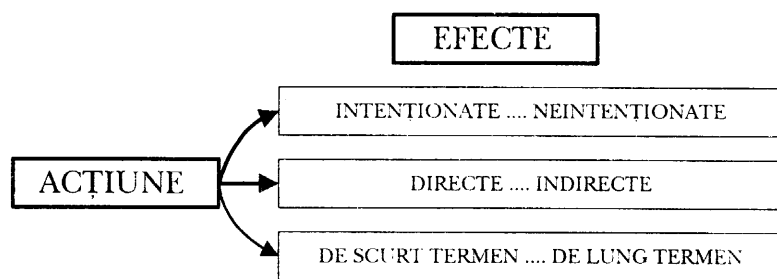
pornește de la frustrarea relativă: situația privilegiată a unora generează sentimentul neprivilegierii la alții.

Acesta este un exemplu tipic de decizie luată din rațiuni imediate și unilaterale, dar care stârnește o cascadă de consecințe neintenționate și de regulă neconștientizate. În fapt, încă nu există obișnuința de a întreprinde studii sociologice mai largi în legătură cu lansarea unui asemenea produs menit să modifice profund viața oamenilor. Și din acest motiv există deja un decalaj intens între rațiunile deciziei de a produce un nou produs și consecințele reale, multiple ale realizării sale. Care ar putea fi de fapt rațiunile inițiale ale unei asemenea decizii? Să încercăm să ne imaginăm câteva posibilități. Să luăm, de exemplu, dificultățile unei întreprinderi de televizoare. Producția sa de televizoare a atins pragul de saturație. Cererea a scăzut. Ea are două posibilități: fie se reorientează parțial spre producerea altor bunuri necesare; fie se lansează un nou tip de televizor care demodează pe celelalte existente, motivând abandonarea lor și cumpărarea noului tip. O asemenea rațiune este curentă. Nu o dată producătorul merge pe trucul de a introduce mici modificări - design, parametri funcționali puțin diferiți - amplificate însă de reclama care sugerează că noul tip este cu totul altceva decât cele existente, încât nu se mai poate trăi fără el. Dacă ne gândim însă la mulțimea de consecințe pe care o asemenea decizie o poate antrena asupra vieții colectivității, nu putem să nu concludem că aici nu este vorba doar de o simplă lipsă de cunoaștere, ci, mai mult, de un antagonism de interese: interesul sectorial, îngust al întreprinderii și interesul global al colectivității.

În acest punct ni se relevă o caracteristică generală a modelului evoluției societății de până acum. Ea s-a realizat ca rezultat al evoluției părților. Întreprinderile economice au fost, pe departe, agenții cei mai activi. Creșterea economică de tip capitalist se bazează pe axioma că întreprinderile, urmărindu-și interesul lor privat se dezvoltă, contribuind prin aceasta și la dezvoltarea economică generală și, pe această bază, la cea a întregii societăți. Exemplul dat mai sus demonstrează însă că o asemenea strategie are defectele și limitele ei fundamentale. Impunerea logicii unei părți (a întreprinderii orientată spre profitul său individual) asupra dinamicii întregii colectivități, este de natură a împinge evoluția generală pe căi care sunt departe de a fi cele mai bune. Strategia cea mai potrivită pentru dezvoltarea unui sistem complex cum este societatea este orientarea sa spre realizarea unor obiective de ansamblu, după o logică globală. În teoria organizării sistemelor există o „teoremă” foarte clară din acest punct de vedere: optimizarea părților nu duce neapărat sau mai bine spus de regulă și la optimizarea întregului. Imperativul calității vieții deschide dezvoltării sociale tocmai o asemenea cale. Ea caută să elibereze societatea de sub tirania „micilor deci-

zii", cum se exprima un specialist. Micile decizii ale producătorilor și nu numai ale lor, ale tuturor părților componente, deși par a fi raționale în perimetrul lor limitat, prin efectele lor multiple nu contribuie la progresul general al colectivității, ci o tiranizează, împingând-o pe căi întortocheate și uneori greșite.

Imperativul calității vieții impune deci asumarea unei *responsabilități totale* a fiecăruia, atât în calitatea sa de individ, cât și de membru al colectivității pentru efectele directe și indirecte, de scurt, cât și de lung termen, intenționate și neintenționate, pentru toate activitățile în care este implicat. Vechea dogmă - urmărește-ți interesul privat și prin aceasta vei contribui indirect și la bunăstarea celorlalți este complet abandonată și înlocuită cu: lărgirea conștiinței tuturor efectelor actelor umane, includerea estimării lor în procesul de decizie. Omul a devenit tot mai conștient că este periculos a-și fixa obiective parțiale, fără a gândi la modul în care realizarea acestora afectează multiplu viața întregii colectivități. Lărgirea sferei de responsabilitate în acest sens poate fi figurată în următorul fel:



În această ipostază, imperativul calității vieții exprimă un mecanism al progresului societății actuale. Acesta trebuie promovat simultan, în două direcții: atât „de sus în jos” (de la întreg la parte), cât și de „jos în sus” (de la parte la întreg). Nu se mai poate vorbi de dezvoltare armonioasă fără o viziune macrosocială, globală asupra obiectivelor generale de atins și a căilor prin care acestea pot fi realizate. Nu mai este însă posibilă nici o planificare totală, „de la vârf”, a tuturor activităților. Este presupusă și cerută și inițiativa părților. De multe ori se opun două modele unilaterale: dezvoltarea rezultată din inițiativa exclusivă a părților, sau dezvoltarea planificată integral de la nivelul întregului. Modelul care pare a fi cel mai bun de dezvoltare este cel care îmbină cele două puncte de pornire, într-un circuit amplificator. Viziunea globală se realizează și se corectează mereu prin inițiativa elementelor componente: indivizi, grupuri, instituții care își asumă în mod creativ și responsabil funcția lor specifică, căutând să formuleze cu claritate

contribuția adusă, integrând-o totodată în mod organic în procesul mai general, în obiectivele colectivității. O întreprindere care își orientează efortul doar spre maximizarea beneficiului său apare în această perspectivă ca lipsită de o responsabilitate globală, a integrării organice a efortului ei în logica mai generală a colectivității. Pentru că beneficiul ei s-ar putea realiza în detrimentul colectivității, prin pierderile secundare pe care i le poate pricinui acesteia. Beneficiul întreprinderii nu este deci automat și un beneficiu social-uman. Această strategie a dezvoltării accentuează o cale democratică de dezvoltare. Dezvoltarea este, în mare măsură, rezultatul contribuției multimei centrilor activi din care colectivitatea este compusă, fiecare căutând să-și aducă contribuția sa specifică dar într-o viziune globală, integrativă.

Calitatea vieții tinde să devină deci o valoare morală și politică fundamentală, un stimulent pentru adoptarea unei responsabilități totale. Ea oferă testul ultim al contribuției efective pe care fiecare o aduce la bunăstarea și fericirea colectivă. Din această perspectivă, de exemplu, conducerea unei întreprinderi care se gândește doar la modul în care să-și vândă produsele, sau să-și maximizeze beneficiul, își va realiza într-un mod limitat funcția sa socială, putând, prin consecințele indirecte, de lung termen, neintenționate ale activității sale să afecteze negativ bunăstarea colectivității, deși, din punctul de vedere al criteriilor economice limitate, ea este un model. Integrarea totală și eficientă poate avea loc deci doar printr-o conștientizare a multiplelor efecte umane și sociale și prin asumarea totală a responsabilității lor.

Cititorul s-ar putea întreba dacă nu cumva toate aceste aspirații frumoase nu rămân decât utopice, în fapt neexprimând tendințe reale ale societății actuale. Dimpotrivă, o asemenea lărgire a conștiinței și responsabilității este un proces real care poate fi constatat empiric. Una dintre dovezi o reprezintă dezvoltarea rapidă practică a ceea ce știința numește *studii de impact* sau *evaluarea tehnologiei*. Acestea reprezintă un nou domeniu al cercetării științifice interdisciplinare, strâns conectat cu practica socială. Un studiu de impact caută să exploreze *totalitatea* efectelor pe care adoptarea unei tehnologii oarecare le are asupra diferitelor componente ale sistemului social: începând cu impactul asupra mediului natural (clasa de efecte cel mai mult explorate în ultimul timp), continuând cu efectele economice indirecte și de lung termen și sfârșind cu mediul social-politic, cultural, cu stilul de viață al oamenilor. Tot mai frecvent, adoptarea unei noi tehnologii, lansarea unui nou produs, sunt precedate de asemenea studii de impact, de evaluare multiplă a efectelor lor. Desigur, asemenea studii sunt la început. Sunt tipuri de efecte - mai ales cele asupra modului de viață, de exemplu - care deocamdată sunt mai puțin inteligibile teoretic și practic. Explorarea lor însă

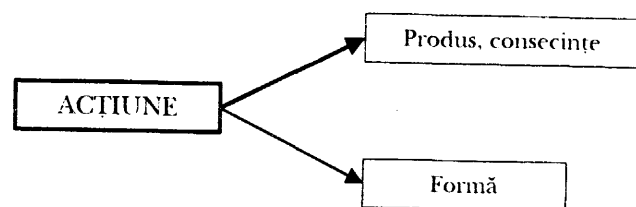
reprezintă o preocupare efectivă tot mai intensă a științelor actuale. Și înainte întreprinderile făceau studii asupra efectelor adoptării unei noi tehnologii. Dar acestea erau limitate la efectele economice și la fezabilitatea tehnologică propriu-zisă. Așa-numitele *studii tehnico-economice*. Un studiu tehnico-economic are un dublu obiectiv: determinarea *fezabilității tehnologice* și a beneficiilor economice, a *rentabilității economice*. Aceste studii nu iau însă în considerare consecințele implementării tehnologiei asupra mediului natural (cât poluează, cât distruge, cât urăște), asupra cumpărătorului (cum afectează calitatea vieții sale, cum modifică stilul său de viață, ce satisfacții și frustrări generează), asupra producătorului însuși (ce tip de muncă oferă, ce riscuri fizice și psihice include), asupra colectivității înseși (influențează utilizarea forței de muncă într-un mod pozitiv sau negativ, are efecte asupra egalității/inegalității sociale, distruge unele forme colective de organizare și/sau generează altele noi). Studiile de impact largesc intens sfera de explorare a studiilor tehnico-economice. Includerea lor efectivă în fazele pregătitoare ale deciziilor asigură o integrare mai organică, mai efectivă a activităților particulare în dinamica globală a colectivității. Un exemplu de asemenea preocupări îl reprezintă cercetările tot mai extinse legate de introducerea noilor tipuri de tehnologii: tehnologiile microelectronice, automatizarea și cibernetizarea, tehnologiile nucleare.

Vom recurge și aici la un exemplu-argument. Într-o discuție cu studenții unei universități din Occident s-a căutat să se provoace conștientizarea posibilelor contradicții dintre interesele sectoriale ale unei întreprinderi și interesele generale, globale ale colectivității. Situația de pornire a constituit-o una apropiată de realitate. Studenții trebuiau să se imagineze în poziții de conducere într-o întreprindere de radio și televizoare. Situația era definită în următorii termeni: datorită eforturilor anterioare, s-a asigurat o acoperire a cererii. Această realizare pozitivă are însă pentru întreprinderi și efecte negative. Capacitățile productive sunt ridicate în timp ce cererea s-a plafonat cu mult sub posibilitățile acestora. În condițiile în care se presupune că nu există cereri masive la export care să completeze cererea internă plafonată, cum ar proceda viitoarele cadre de conducere? Soluțiile formulate de studenți au fost foarte variate, exprimând tocmai conflictul posibil între întreprindere și colectivitate. Un grup de propuneri se orienta spre rezolvarea problemei întreprinderii într-o manieră rentabilă pentru aceasta, dar cu efecte negative mai mult sau mai puțin directe asupra colectivității, de care studenții au fost de la început conștienți. Astfel, un participant la discuție avea în vedere o soluție referitoare la scurtarea *vieții fizice* a televizorilor. Noua serie de televizoare programată să fie astfel concepută încât să i se asigure o viață mai scurtă (în locul unei durate de utilizare medii

de 20 de ani, una doar de 15 ani). Prin aceasta se asigură menținerea pe termen lung a cererii de televizoare la un nivel relativ ridicat. Nu au lipsit și soluții de-a dreptul cinice: forțarea scăderii duratei de viață fizică a televizorilor. O altă soluție se referea la scurtarea *vieții morale* a televizorilor: să se conceapă noi televizoare care prin caracteristici diferite să fie înalt dezirabile și care să convingă astfel consumatorii să renunțe la aparatele lor vechi care mai pot funcționa încă normal și să cumpere noile tipuri de aparate. Și cum se poate face acest lucru, s-a insistat mai departe! Există posibilitatea unei modificări importante a parametrilor funcționali ai aparatelor, astfel încât ele să satisfacă mai bine și mai variat necesitățile populației. O asemenea cale este însă mai dificilă. Și, în anumite condiții tehnologice, ar putea fi chiar imposibilă. Mai există însă o posibilitate, pe care studenții au apreciat-o a fi nu numai mai simplă, mai fezabilă, dar totodată și destul de curentă în practica industrială contemporană: prin mimarea unor modificări care să dea mai mult impresia de noutate și superioritate absolută, încât să se creadă că noul aparat este efectiv cu totul altceva decât cel vechi, că reprezintă o condiție pentru bunăstarea familiilor care îl utilizează. Cum? Simplu: un design modern, promisiunea unor caracteristici tehnice, care nu este integral acoperită, fie, în fapt chiar reală, nu modifică sensibil utilizarea aparatului (sensibilitate cu mult peste pragul perceptibilității ei), prin introducerea unor jocuri superficiale electronice despre care reclama poate sugera că vor schimba din temelii viața întregii familii, deși studiile psihologice demonstraseră că după câteva zile, după ce noutatea a fost consumată, ele nu vor mai fi practic deloc utilizate etc. După ce asemenea soluții au fost formulate, studenții au fost solicitați să le evalueze. Atitudinea lor a fost, evident pentru ei înșiși, ambivalentă. Pe de o parte, gândindu-se la consecințele unor asemenea soluții asupra bunăstării colectivității, ei au fost cu toții de acord că ele sunt „cinice”, că au mai degrabă un efect negativ global decât unul pozitiv. Pe de altă parte, s-a estimat că ele nu sunt cu totul excluse din practica întreprinderilor actuale, confruntate cu urgența unor probleme imediate și limitate, cu eficiența proprie, secvențială. În acest context, exigențele practice care presează asupra conducerii întreprinderilor le silesc pe acestea să se gândească cu prioritate nu la modul în care activitatea lor afectează starea de bunăstare a colectivității, ci la soluționarea unor probleme sectoriale, după criterii înguste particulare: cum să asigure locuri de muncă tuturor muncitorilor, cum să realizeze beneficii economice fără investiții suplimentare, cum să găsească cumpărători pentru produsele sale. Au existat însă și alte soluții fondate pe o responsabilitate globală a producătorului. Un student a argumentat astfel că soluțiile enumerate mai înainte exprimă în fapt comoditatea producătorului, inerția, lipsa de imaginație, atât

sociologică cât și tehnologică. Un director pătruns de misiunea sa socială trebuie să caute soluții calitativ diferite. Dacă producția unui bun se află spre limitele ei de saturație, atunci capacitățile productive trebuie din timp orientate spre producerea altor bunuri care să fie efectiv necesare colectivității. O asemenea soluție, deși ridică probleme dificile de reorientare și reorganizare a muncii, pare să fie singura direcție compatibilă cu o societate centrată pe om și pe bunăstarea sa reală.

În imperativul moral al calității vieții mai este implicată încă o cerință: responsabilitatea trebuie să se exercite nu numai în legătură cu *produsele* (consecințele) acțiunii, dar și cu *forma* sa.



Există, în mod curent, o înțelegere simplificată. Acțiunile noastre sunt importante numai prin rezultatele, eventual și prin consecințele, pe care le produc. De fapt, acțiunile sunt ele însele parte a vieții noastre, afectându-ne, în această calitate, pozitiv sau negativ. În aprecierea efectului acțiunii asupra calității vieții trebuie considerată în consecință și forma activităților umane, procesul însuși de realizare a „produselor”, a scopurilor. O asemenea idee nu este în esența sa, nouă. Reflecția etică a fixat-o de mult într-o exigență clară: importante sunt nu numai scopurile, dar și mijloacele. Calitatea mijloacelor este în sine importantă, chiar dacă facem abstracție (lucru în fapt imposibil) de rezultatul lor final.

Să ne imaginăm o colectivitate care organizează un proces de producție capabil să ofere toate bunurile necesare. Este *doar* această condiție - producerea unei abundențe de bunuri - suficientă pentru justificarea oricărui proces de producție? În cea mai mare parte, da. Dar nu integral. Mai trebuie să determinăm și semnificația pentru persoana care acționează. Ce efecte produce asupra activității pe care o depune în sfera producției. Dacă munca tuturor este grea, monotona, frustrantă psihologic, plină de tensiuni, putem considera omul sau respectiva colectivitate a fi fericită? Reprezintă o justificare suficientă abundența de bunuri destinate consumului pentru o viață de muncă (aproape o treime din întreg timpul de care existența noastră dispune) insatisfăcătoare, generatoare de infirmități fizice, psihice și chiar sociale și

morale? Cu alte cuvinte, dacă ar fi să alegem între o abundență mare de bunuri, câștigată printr-o muncă epuizantă uman, grea, abrutizantă sau o abundență moderată, dar obținută cu efort mai puțin costisitor uman, sau chiar cu o muncă plăcută, interesantă, ce am alege? Înainte de a formula propriul răspuns la întrebare, ar fi interesant de știut ce cercetări s-au efectuat în această direcție. În ultimii ani, s-au făcut o mulțime de studii și cercetări de „opinie” în legătură cu raportul dintre timpul liber și muncă. În multe țări, ca Franța, Olanda, Canada s-a produs o deplasare semnificativă de atitudine. La întrebarea „ce ați prefera, o mărire a numărului de ore de muncă, însoțită, evident, de o creștere corespunzătoare a salariului”, majoritatea populației anchetate în aceste țări dau categoric un răspuns negativ. Ba, mai mult. Un fragment tot mai ridicat al populației preferă chiar o scădere substanțială a timpului acordat muncii, acceptând să-și organizeze viața cu mijloace economice mai modeste. Tot felul de combinații muncă/timp liber apar: munci parțiale (câteva ore pe zi sau câteva zile pe săptămână), perioade mai lungi neplătite, de vacanță, în timpul anului, anul sabatic (extinderea celui de al șaptelea an ca an liber) etc. Și aceasta se poate găsi nu numai în comportamentul practic. Sunt multe persoane care preferă tot mai mult munci interesante, chiar substanțial mai prost plătite. Și acest lucru nu este chiar nou. Au existat întotdeauna preferințe pentru munci mai modest remunerate (muncile intelectuale nu sunt întotdeauna mai bine remunerate decât muncile mai puțin calificate), dar mai plăcute, mai interesante, mai atractive creator, cu un statut social superior.

Și iarăși, nu suntem doar în fața unui simplu deziderat. Societatea actuală face eforturi pentru perfecționarea atât a produselor activității umane, cât și a acestor activități, însele, adică a formelor lor. Fiecare întreprindere stă sub cerința imperioasă de a oferi colectivității produsele de care are nevoie și într-un mod rentabil (aceasta este de fapt rațiunea de a fi a oricărei întreprinderi). Dar totodată apare cu tot mai multă claritate un nou imperativ, secund: munca însăși să fie pentru cel care o depune o parte cât mai plăcută și satisfăcătoare a vieții sale, o sursă de realizare, de împlinire umană. Un postulat de bază al sociologiei industriale actuale se referă la faptul că sunt justificate doar acele schimbări în organizarea muncii care produc simultan o creștere a productivității și a satisfacției. Timp de decenii s-a discutat în literatura de specialitate dacă cele două *output-uri* principale ale muncii - producție și satisfacție umană - sunt divergente sau convergente. Imaginea tradițională a muncii sugera mai degrabă divergență. Performanțele în muncă pot fi crescute doar sporind eforturile, „scrâșnind din dinți”, deci cu pragul epuizării fizice și psihice. Plusul de productivitate se plătește în unități de satisfacție umană. Și invers. Dacă am vrea să creștem satisfacția

umană a muncii, nu avem o altă posibilitate decât sacrificând într-o oarecare măsură rezultatele muncii, performanța. O asemenea idee s-a dovedit a fi falsă din cel puțin două puncte de vedere. Primul este cel al înseși *realității* ei. Multe studii empirice au scos în evidență faptul că satisfacția muncii nu este un simplu subprodus al activității, fără nici o legătură cu performanța, ci acționează ca un factor determinant al performanțelor. Insatisfacția în muncă blochează performanțele ridicate, generează un larg set de *comportamente contra-productive*. Ea nu este deci o sursă a performanțelor. Dacă vrem să avem rezultate mai bune ale activităților umane, printre altele trebuie să asigurăm și un nivel acceptabil de satisfacție a muncii. Satisfacția este un mijloc care conduce la performanță. Și această contribuție se poate chiar măsura. Luându-se în considerație atât efectele directe ale satisfacției/insatisfacției asupra performanței (atât asupra componentelor cantitative, cât în special asupra celor calitative), cât și a celor indirecte (absenteism, fluctuație, tensiuni, conflicte) se poate determina, așa cum s-a și făcut, cu cât crește performanța economică a unei întreprinderi dacă ar crește cu o unitate gradul de satisfacție în muncă a membrilor săi. Este adevărat că în unele situații, performanța este mai degrabă divergentă cu satisfacția decât convergentă. Aceasta nu înseamnă însă că suntem în fața unei relații care se impune cu fatalitatea unei legi a naturii. Dimpotrivă, este rezultatul lipsei de imaginație tehnologică și organizatorică. Practic sunt puține situațiile în care să nu se poată găsi o posibilitate de organizare a muncii în care performanța să fie convergentă cu satisfacția. Idealul care îl anunță pe sociologul industrial este în consecință de a identifica acel tip de organizare socială și tehnologică în care să se maximizeze simultan performanțele și satisfacția. Tot ceea ce s-a acumulat până acum în sociologie și psihologie este suficient pentru a ne permite să facem o predicție sigură: societatea viitorului, a unui viitor imediat, semnificativ pentru noi, nu va fi o societate în care abundența să fie obținută cu „sudoarea frunții”, ci mai degrabă printr-o activitate de muncă în sine satisfăcătoare, interesantă, stimulatorie, sferă importantă a plinătății vieții.

De aceea, una dintre ideile nou apărute în ultimii ani este cea a *calității vieții de muncă*. Termenul sună cam artificial în limba română, deși el este foarte exact. De aceea am preferat totuși un altul mai în spiritul limbii: *calitatea umană a muncii*. Acest nou termen se referă la semnificațiile muncii nu prin produsele, consecințele sale, ci prin forma sa asupra calității vieții; semnificațiile muncii pentru cel care o depune, ca parte integrantă a vieții sale. Interesul cade în această perspectivă asupra surselor de satisfacție și insatisfacție, de împlinire sau de deformare umană - frustrare asociate cu sfera muncii. Calitatea umană a muncii (calitatea pentru om, pentru autor al

muncii) reprezintă o sferă importantă a calității vieții. Creșterea calității vieții nu poate fi realizată decât prin creșterea calității tuturor sferelor care compun viața, inclusiv prin creșterea calității umane a muncii.

Am accentuat asupra cazului muncii pentru că el este cel mai reprezentativ din acest punct de vedere. Problema este însă mult mai generală. Asemenea dihotomii dureroase (rezultate/activitate) pot apărea în orice sferă a vieții. Ceea ce noi numim în mod curent viață este compus dintr-o mulțime de activități a căror rațiune o reprezintă produsele lor, dar ele constituie totodată elemente componente ale înseși vieții noastre. Desigur, nu le facem pentru ele însele, ci pentru scopurile pe care le urmărim. Dar, realizându-le ele devin automat parte a vieții noastre. Și, în această calitate, ele trebuie să devină obiect al umanizării, al afirmării de sine.

UN FERIC, DOI FERICI: CUM SE MĂSOARĂ CALITATEA VIEȚII

PESTE ȘAPTE MĂRI ȘI ȘAPTE ȚĂRI MIȘCAREA INDICATORILOR SOCIALI

Care copilărie nu a fost vrăjită de minunatele isprăvi ale lui Făt-Frumos în căutarea Ilenei Cosânzene? Acum, la maturitate, ne putem da seama că, în ciuda obstacolelor nenumărate care-i stăteau în cale, lui Făt-Frumos îi era destul de ușor. Cel puțin dintr-un punct de vedere. El beneficia de un mare avantaj. Știa drumul spre ținta sa. Tot ceea ce viețuiește, furnici, albine, flori, păsări, bătrâne binevoitoare îi săreau în ajutor în momentele de incertitudine.

Nu în aceeași situație fericită se află însă colectivitățile umane în atingerea țelurilor. Să presupunem că scopurile, obiectivele lor ar fi clare. Lucru care, de altfel, nu este deloc ușor. Ele sunt nevoite mereu să-și evalueze și reevalueze obiectivele pe care și le pun în funcție de numeroși factori contextuali. Se pune însă o problemă nu mai puțin dificilă. Cum știm pe ce drum să apucăm pentru a atinge aceste țeluri. De unde știm dacă eforturile noastre ne-au apropiat sau, dimpotrivă, ne-au îndepărtat de realizarea lor. Ca și în cazul drumului geografic al lui Făt-Frumos, și pentru drumul social pe care colectivitățile umane îl au de străbătut pentru realizarea scopului lor final - fericirea - măsurarea distanțelor parcurse este vitală. Cel puțin pentru a ști dacă nu s-a rătăcit drumul.

Colectivitățile au, din ce în ce mai urgent, nevoie de *indicatori ai stării sistemului social*. *Indicatori sociali* cum sunt numiți de regulă. Colectivitățile umane au resimțit mult timp nevoia de măsurători ale unora dintre componentele lor: câți oameni compun colectivitatea, câte vite, suprafața terenurilor agricole etc. Constituirea marilor state a făcut însă măsurarea stării societății mult mai dificilă. Există documente care atestă că în Egiptul antic recensământul populației devenise o practică curentă. El răspundea unor nevoi vitale ale conducerii centrale. De câți soldați putem dispune? Pentru aceasta să cunoaștem numărul populației, pe sexe și pe vârste. De ce

* Elena Zamfir, „Incursiune în universul uman. Noi ipostaze și dimensiuni ale fericirii”, Ed. Albatros, p. 145-161

sume putem dispune prin impozite? Depinde de numărul de familii, de suprafața terenurilor, de numărul de vite etc. Rațiunea recensămintelor în imperiile antice era susținută pe de o parte de necesitatea sistemului militar de a mobiliza soldați și, pe de altă parte, de exploatarea sistematică a resurselor economice. Primii indicatori sociali au fost deci de tip demografic și economic.

Dar ce înseamnă în fapt un *indicator social*? El reprezintă *rezultatul măsurării* unei caracteristici sociale și totodată *instrumentul de măsurare*. Nu există măsurare fără instrument. Dacă vrem să măsurăm temperatura, vom folosi termometrul; dacă măsurăm distanțele, metrul. Fiecare caracteristică, fie ea fizică, chimică, biologică, socială sau psihologică, pentru a fi determinată are nevoie de un instrument specific pe măsură. Semnificația rezultatului măsurătorii este dată de aparatul de măsură utilizat. Pentru cineva care nu știe ce e termometrul, cu diferitele sale scale care îi corespund, cifrele rezultate din măsurătoare nu au nici un sens. Un mic experiment. Afară sunt 30° Fahrenheit. Cum se va îmbrăca cineva? Va ieși cu paltonul ca să nu răcească, sau cu cămașa cea mai subțire ca să nu-i fie prea cald? Dacă acel om nu deține informații suplimentare despre o asemenea unitate de măsură neuzuală la noi, dar care pentru un american este obținută, mesajul nu-i spune nimic. Desigur, instrumentele de măsură a parametrilor sociali sunt foarte diferite de cele utilizate pentru măsurarea parametrilor fizici. Nu există termometre care, puse colectivității, să ne dea indicații asupra stării sale. Există însă instrumente de măsură cu scalele lor standardizate special concepute. Cel mai vechi asemenea instrument este „recensământul”. El este un set de proceduri standardizate la nivel social și care asigură centralizarea unor date cu un grad ridicat de siguranță. Indicatorii sociali sunt „instrumente sociale” Adică dispozitive sociale instituționalizate de înregistrare a diferitelor informații despre starea colectivității.

Timp de câteva milenii, indicatorii demografici și economici - și aceștia reduși ca număr și destul de simpli - au fost singurii indicatori utilizați. În prezent, recensământul populației și al diferitelor bunuri sunt practici curente în viața tuturor colectivităților. Dezvoltarea rapidă a vieții economice adusă de sistemul capitalist a generat noi exigențe. Numărul indicatorilor economici s-a multiplicat rapid. Economia unei țări a încetat a mai fi suma economiilor familiilor individuale, devenind un organism complex în care starea fiecărei părți este determinată de starea tuturor celorlalte. Noi măsurători au devenit necesare, referitoare la producția fizică de diferite tipuri, la producția valorică globală, la producția netă, venitul național, productivitatea muncii, continuând cu indicatorii consumului și ai nivelului de trai: venituri nominale, venituri reale, mărfuri cumpărate, structura cheltuielilor

familiei etc. Anii '60 au reprezentat pe plan mondial un apogeu al dezvoltării economice. Un dezechilibru se adâncește în această direcție: obiectivele dezvoltării sociale devin tot mai largi, îmbrățișând toate domeniile vieții sociale. Ele sunt însă extrem de inegal acoperite de indicatori sociali. Obiectivele economice sunt relativ bine susținute de date statistice. Cu cât însă ne depărtăm de economie, spre domeniul politic, moral, cultural, timp liber, statisticile sociale devin din ce în ce mai vagi, mai nesigure și mai rare. O cifră este semnificativă din acest punct de vedere. O cercetare întreprinsă în 1960 în S.U.A. asupra acoperirii cu date statistice a *obiectivelor naționale* a scos în evidență că doar 48 din totalul de 81 (deci 59%) obiective naționale formulate în programele politice pot fi asociate cu un tip sau altul de date statistice, fără a lua însă în seamă calitatea și cuprinderea acestora. Dintre cele mai „nemăsurate” sfere ale vieții sunt: condițiile de viață ale populației, arta, știința, procesele democratice, starea de egalitate/inegalitate socială. Cu cât ne depărtăm de sfera populației și a economiei, indicatorii sunt nu numai din ce în ce mai rari, dar și mai rudimentari și imprecisi. Nu este de mirare că, în acest context, în anii '60 și '70 s-a dezvoltat pe plan mondial o adevărată mișcare științifică și socială, al cărei obiectiv este dezvoltarea unui larg sistem de indicatori sociali, care să aducă la cunoștința colectivității starea ei cât mai exactă în toate sferile de viață: *mișcarea indicatorilor sociali*. Este aici un răspuns la criza socială și umană a creșterii economice. Dacă, prin ea însăși, creșterea economică nu asigură rezolvarea automată a tuturor problemelor sociale și umane, progresul global al colectivității, dacă, mai mult, ea poate implica costuri în celelalte sfere care ar pune sub semnul întrebării chiar dezirabilitatea sa, este nevoie de o recentrare a atenției în altă direcție. Obsesia creșterii economice este pe cale de a fi și umană. Iar un instrument vital al acestei dezvoltări îl reprezintă un cât mai larg și cuprinzător sistem de indicatori sociali. Se propun schimbări fundamentale în statistica socială utilizată: în locul rapoartelor strict economice asupra „stării Națiunii”; rapoarte social-umane care presupun lărgirea contabilității economice la proporțiile unei contabilități social-umane. Marile organizații internaționale - Oficiul Statistic al Națiunilor Unite, Institutul de Cercetări al Națiunilor Unite pentru Dezvoltare Socială, Universitatea Națiunilor Unite, Organizația pentru cooperare economică și dezvoltare - și au formulat ca unul dintre obiectivele lor fundamentale promovarea pe plan internațional, național și regional a indicatorilor sociali ca instrumente ale dezvoltării. Noi indicatori sunt adăugați la contabilitatea economică: indicatori referitori la starea de sănătate - media de viață așteptată, mortalitatea infantilă, durata vieții sănătoase etc.; dezvoltarea individuală - analfabetismul, durata de școlarizare, forme de educație a adulților, timp liber și activități de timp liber, participa-

re culturală: calitatea condițiilor de muncă și calitatea vieții de muncă - gradul de utilizare/neutilizare a forței de muncă condițiile fizice de muncă, calificare, securitate socială a muncii, complexitate a muncii, mărirea săptămânii de lucru, accidente de muncă, boli profesionale; *calitatea mediului natural* - gradul de poluare a aerului, apei, alimentelor, echilibrul ecologic, suprafața împădurită; *condițiile de locuit* - numărul de persoane pe cameră, utilități de bază precum apă curentă, electricitate, încălzire centrală, baie, bucătărie, condiții urbanistice; *nivel de trai* - venituri, structura consumului, proporția populației sub nivelul minim decent de viață, bunuri de consum cu viață îndelungată; *securitate personală și funcționarea justiției*, proporția criminalității, securitate pe stradă și acasă, recuperarea socială a delincvenților, egalitatea în fața justiției; *egalitate și echitate socială* - distribuția veniturilor și a bogăției, accesul la bunuri și servicii, egalitatea șanselor, mobilitatea socială, corectitudine și legalitate; *democrație și participare socială* - libertate politică, oportunități de participare la conducerea socială și de control asupra instituțiilor publice, participare la diferitele niveluri ale conducerii sociale (democrație industrială, participare locală) etc.

Am prezentat astfel o selecție dintre tipurile de indicatori sociali promovați cu tot mai multă insistență și care oferă o imagine mult mai bogată, exactă și diferențiată asupra stării unei colectivități la un moment dat, asupra progreselor și, de ce nu, a regreselor, într-un plan sau altul. O asemenea contabilitate socială ne poate indica cu mai multă claritate dacă suntem pe drumul ce duce spre dezvoltare umană, câți „pași” am făcut, care sunt realizările, dar care sunt și pierderile.

Indicatorii sociali apar cu tot mai multă claritate a fi nu doar o simplă măsurătoare *a posteriori*, constatativă a progreselor realizate. Ei sunt totodată un mijloc necesar al progresului social-uman. Sunt feed-back-ul fără de care dezvoltarea eficientă nu este posibilă. Nu sunt deci un lux, ci o necesitate a lichidării subdezvoltării, a eliminării dezechilibrelor societății contemporane, precondiție a perfecționării strategiilor colective de acțiune. Lipsa lor se plătește scump în rătăcirii colective, în insistare pe căi greșite care nu duc nicăieri, în risipă de timp și de energii.

Are loc în prezent nu numai o lărgire a numărului indicatorilor sociali, dar totodată și o modificare a funcției lor. În societățile tradiționale, relativ statice, indicatorii sociali (în fapt demografici și economici) aveau drept funcție administrarea societății, pentru capitalismul clasic, indicatorii economici funcționau ca avertizori pentru starea generală a economiei, pentru eficiența economică a diferitelor măsuri politice: pentru societatea actuală ei devin instrumente vitale ale reglării și corectării continue, a dezvoltării, un ghid al acesteia precum și un feed-back asupra rezultatelor obținute.

În cele două decenii de când pe plan internațional mișcarea indicatorilor sociali s-a cristalizat, progrese intense au fost obținute atât din punct de vedere științific și metodologic, cât și din punct de vedere practic. Instituționalizarea însă a unui asemenea sistem de indicatori este de-abia la începuturile sale. Ea rămâne o sarcină majoră, vitală, pentru anii ce vin. Și mai este încă un aspect. Dacă privim selecția de indicatori sociali redată mai înainte, vom observa că, deși are o sferă foarte largă de cuprindere, din ea lipsesc însă o mulțime de alți indicatori care ar putea fi extrem de importanți. Lipsesc în mod special indicatorii referitori direct la calitatea vieții; la acele condiții de viață care afectează nemijlocit starea de satisfacție, plinătate, fericire în viață; cât și indicatorii referitori la această stare propriu-zisă. În fapt, indicatorii calității vieții cuprind indicatorii sociali amintiți, însă fără a se reduce la aceștia. Pentru calitatea vieții, pe lângă starea sistemului social, este necesar a se măsura și efectele acestei stări asupra vieții de zi cu zi a indivizilor.

CINE ȘI CUM MĂSOARĂ

Ca în cazul oricărui lucru, și în privința indicatorilor sociali important nu este doar să dorești să-i ai, dar totodată să te gândești și la modalitățile concrete prin care ei pot fi realizați. Deci, cine și cum măsoară starea societății? La o asemenea întrebare nu există, cel puțin la ora actuală, un răspuns simplu. Există în prezent mai multe opțiuni posibile, fiecare utilizată în practică, ele completându-se reciproc. În primul rând, am vrea să atragem atenția asupra unui paradox; necesitatea constanței indicatorilor sociali și cea a perfecționării lor. Ca orice construcție umană, indicatorii sociali, aparate sociale complexe de măsură, suferă un proces de perfecționare. Și acest proces de perfecționare este deosebit de accentuat în momentul actual, dat fiind că ne aflăm de-abia la începutul fazei de elaborare a lor. Pe de altă parte însă, pentru a oferi serii temporale semnificative, cu date comparative, indicatorii sociali trebuie să fie standardizați și, cât mai mult posibil, să nu fie modificați. Dacă schimbăm mereu instrumentul de măsură, datele obținute vor fi incomparabile. Aceasta este una din problemele cele mai dificile ale constituirii și dezvoltării unui sistem de indicatori sociali. Dispozitivele lor social-instituționale trebuie astfel concepute încât să ofere o acuratețe maximă a informațiilor culese. Și, de asemenea, să fie suficient de standardizați încât să nu sufere în timp modificări prea mari.

La întrebarea „cine măsoară?” apar două mari posibilități, complementare. În primul rând, colectivitatea, prin instituțiile sociale pe care le organizează anume pentru aceasta. Există instituții special constituite pentru

a realiza măsurători de acest gen. Recensământul a impus tocmai o asemenea instituție socială. De cele mai multe ori însă, instituțiilor obișnuite (întreprinderi, școli, spitale, instituții de cultură etc.) li se adaugă funcția de a produce totodată și o serie de informații, care prin centralizare generează măsurători, indicatori la scară societală. Ele primesc proceduri standardizate de înregistrare a informațiilor în așa fel încât acestea din urmă să poată fi cumulate. Exemplele cele mai simple sunt: înregistrarea bolilor la spitale, a numărului de pacienți, a numărului de zile de concediu medical, spectatorilor, cititorilor, cărților cerute etc. Perfecționarea capacităților și a procedurilor de culegere a datelor reprezintă o cale prioritară de dezvoltare a unui sistem adecvat de indicatori sociali. În ultimul timp, alături de această cale instituționalizată s-a cristalizat contribuind din ce în ce mai mult la obținerea de date despre starea colectivității, un sistem de măsură dezvoltat special în cadrul științelor sociale și umane. Ample cercetări empirice sunt realizate tot mai frecvent de către instituțiile de cercetare, al căror scop este culegerea sistematică de date despre starea diferitelor componente ale sistemului social, acolo unde aceste date nu sunt produse de către formele instituționalizate. Multe tipuri de indicatori sociali sunt măsurate la ora actuală în mod exclusiv de către instituțiile științifice; în mod special, indicatorii referitori la opiniile și atitudinile membrilor colectivității față de diferitele sfere ale vieții lor sau față de diferite evenimente sau opțiuni politice - sondajele de opinie, culturale etc.

La ora actuală, știința reprezintă un laborator în care se construiesc și se experimentează numeroși indicatori sociali, metodologii de măsurare, care, în viitor, vor fi utilizați, desigur, de către colectivitate prin mecanismele sale instituționalizate. Deja în lucrările științifice pot fi găsite o mulțime de informații despre starea sistemelor sociale, culese prin eforturile proprii ale cercetătorilor, completând substanțial pe cele culese în mod obișnuit de către instituțiile specializate.

O a doua problemă se referă la *cum* se realizează măsurătorile sociale. Și aici asistăm în fapt la o mulțime de opțiuni distincte. O primă soluție este reprezentată de *măsurarea totală*. Recensămintele reprezintă o asemenea măsurătoare. Caracteristica de măsurat este determinată *la toate* unitățile componente ale colectivității. Recensământul populației încearcă să înregistreze totalitatea persoanelor în viață care compun o colectivitate, cu diferențele lor caracteristice: sex, vârstă, profesie, nivel de școlarizare, stare civilă etc. Recensământul caselor cuprinde înregistrarea tuturor locuințelor existente într-o colectivitate. O asemenea metodă este foarte precisă. Nu absolută însă. Mereu, anumite grupuri ale populației, mai mobile, vor scăpa recensământului. Defectul ei major stă însă în nivelul extrem de costisitor.

Este necesar un efort deosebit din partea colectivității pentru a realiza mulțimea de înregistrări necesare și de a prelucra imensitatea informațiilor culese. Imaginați-vă ce a putut să însemne cel mai mare recensământ din istoria omenirii realizat acum câțiva ani în R.P. Chineză. Peste un miliard de oameni, înregistrați pe formulare cu zeci de rubrici. Chiar și o prelucrare simplă a informațiilor obținute, utilizând cele mai moderne și mai rapide mijloace de analiză automată a datelor, necesită ani de zile de muncă. Este clar că o colectivitate are mereu capacități limitate de *automăsurare* totală. La nivelul actualelor mijloace de măsură, dacă ea ar dori să înregistreze toate caracteristicile importante, este probabil că chiar utilizarea întregii energii a colectivității nu ar fi suficientă. Aici apare un alt paradox al sistemelor complexe, deschise. Dacă am vrea să ne cunoaștem integral, nu am putea-o face nici dacă am înceta să facem orice altceva decât să ne autocunoaștem. Ca un răspuns la acest paradox, ingeniozitatea umană a născocit o nouă soluție: *eșantionarea*. Dacă vrei să ai o imagine despre starea unei mulțimi de obiecte nu este neapărat necesar să analizezi fiecare obiect în parte al acestei mulțimi. Se poate obține o asemenea imagine utilizând doar o mică selecție (un eșantion) din această mulțime. Dacă regulile de selecție sunt respectate cu strictețe, rezultatele obținute din investigarea unui mic eșantion pot fi uneori chiar mai exacte decât cele obținute priur-un recensământ cu intenția de completitudine. O asemenea afirmație poate apărea curioasă la prima vedere. Aici găsim însă una dintre răsturnările de gândire care caracterizează abordarea științifică contemporană. O investigație exhaustivă produce în mod sistematic anumite erori care pot fi evitate într-o cercetare mai restrânsă, pe un eșantion reprezentativ, bine constituit. Prima eroare este de cuprindere. În ciuda intenției de a lua în considerație totalitatea unei populații, unele fragmente marginale ale acesteia vor tinde mereu să rămână pe afară. În fapt, deci, cercetările cu pretenția de a fi exhaustive nu vor fi în realitate exhaustive. Acele grupuri marginale însă pot fi înregistrate sistematic în cadrul unei eșantionări corecte.

În al doilea rând, erorile de măsură. O investigație exhaustivă, prin efortul extensiv cerut, va slăbi inevitabil precizia. Multe măsurători individuale realizate de persoane lipsite de calificare sau de motivația necesară vor fi afectate sensibil de o cantitate mare de erori. O investigație restrânsă poate asigura o acuratețe ridicată a informațiilor obținute. Așa se explică de ce statistica actuală consideră, împotriva simțului comun, că precizia unei măsurători nu este în funcție de completitudinea cuprinderii sale, ci de calitatea selecției realizate și de precizia operațiilor de măsurare. Teoria probabilității indică faptul că o selecție bine făcută oferă o imagine extrem de apropiată de cea a întregii colectivități, eroarea fiind neglijabilă. Un simplu

exemplu ne ajută să înțelegem acest lucru curios. În multe țări a devenit o practică obișnuită măsurarea comportamentului electoral. Înainte de votare, se măsoară „pulsul” alegătorilor. Cu ce candidați și cu ce partide ar fi înclinați, în acel moment, să voteze? Cum putem prezice rezultatul alegerilor, pornind de la deciziile, preferințele preelectorale ale alegătorilor? Dacă s-ar recurge la o investigație a tuturor alegătorilor (în SUA, de exemplu, ar trebui să se investigheze peste 100 milioane de persoane), o asemenea întreprindere ar fi evident, imposibilă. Teoria actuală a probabilității oferă însă o posibilitate uimitor de simplă. Se poate determina un asemenea „puls” intervievând doar 1800-2000 de persoane. Și, într-adevăr, sondajele Gallup s-au dovedit extrem de exacte, reușind să prezică pe baza unor eșantioane reduse, cu o marjă de eroare de 0,059% numărul de voturi pe care diferiții candidați în alegerile americane le vor obține.

În mod special investigațiile realizate de instituțiile științifice utilizează metoda eșantionării. Cu siguranță, în viitor, mulți dintre indicatorii sociali vor proveni nu din măsurători exhaustive, ci pe bază de eșantioane. Statistica a produs o revoluție în sistemul de măsurare, crescând enorm de mult productivitatea în acest domeniu.

INDICATORII CALITĂȚII VIEȚII: PROIECTE ȘI DIFICULTĂȚI

Distanțele se măsoară în „metri”; timpul în „ore, secunde”; intensitatea curentului electric în amperi, greutatea în „kilograme” etc. Din păcate, nu avem încă o unitate de măsură pentru fericire. Dacă ea va fi inventată, și nu vedem în viitor vreun motiv pentru care ea nu ar fi, dat fiind importanța esențială a ei pentru ființa umană, evident, ar trebui să capete un nume. Există o bună tradiție a omenirii de a nu da nume „în avans”. Să presupunem însă că viitorul descoperitor al unității de măsură (de fapt, al instrumentului de măsurare) i-ar da numele de „feric”; un feric, doi ferici. Războiul, ne-am putea întreba, câți ferici ai avut azi dimineață? Dar dincolo de nume în fapt, cel mai ușor lucru de făcut, există probleme extrem de complicate de soluționat.

Structura indicatorilor de calitate a vieții. Calitatea vieții, după cum spuneam la început, este un concept evaluativ: *evaluarea unei stări*, prin prisma unor criterii de evaluare care indică necesitățile, exigențele, aspirațiile umane. În consecință, indicatorii calității vieții vor avea o structură complexă, aparte. Ei vor reprezenta sinteza a doi indicatori: unul o *stare a vieții* și altul a *criteriilor de valoare, a necesităților umane*. Această structură o

putem pune într-o formulă de genul următor: $I_{cv} = \frac{I_s}{I_v}$

unde I_{cv} este indicatorul de calitate a vieții, I_s , indicatorul de stare a vieții și I_v , indicatorul criteriului de evaluare a necesității. Dacă spunem, de exemplu, că proporția de bioxid de carbon din aerul pe care-l respiră locuitorii unui oraș este de 5%, aceasta nu spune nimic despre calitatea pentru om a aerului respectiv: el este normal sau este otrăvitor? Aceasta este doar o stare a naturii. Și încă nu știm care este semnificația ei pentru om. Este necesar să cunoaștem și care sunt necesitățile omului din acest punct de vedere, care este criteriul de evaluare, proporția de bioxid de carbon din aer tolerabilă pentru organismul uman. Doar raportând starea aerului la exigența umană putem determina *calitatea pentru om* a aerului pe care îl respiră. Uneori sunt utilizați drept indicatori ai calității vieții doar indicatori de stare. De exemplu, durata medie a vieții umane. În acest caz, există de asemenea un criteriu de evaluare, care este însă implicit, de la sine înțeles. Pentru orice persoană este dezirabilă o viață cât mai lungă.

Există indicatori ai calității vieții *parțiali* și indicatori ai calității vieții *globali*. Indicatorii parțiali ai calității vieții se referă la calitatea unui component sau altul al vieții: calitatea aerului pe care îl respirăm, a apei pe care o bem, a locuinței în care locuim, a îmbrăcăminteii de care dispunem, a posibilităților de dezvoltare personală, de participare la cultură, a vieții de familie, a relațiilor cu celelalte persoane la locul de muncă, pe stradă etc. În contrast cu indicatorii parțiali de calitate a vieții, ne putem imagina însă și un indicator global al calității vieții, luând în considerare totalitatea condițiilor și a activităților care compun viața unei persoane, a unui grup social, a unei colectivități, ajungând astfel la o măsură unică a calității acesteia.

Dificultățile construirii indicatorilor calității vieții

Există mulți indicatori utilizați ca indicatori parțiali ai calității vieții. Există însă și suficiente dificultăți atât în utilizarea indicatorilor sociali existenți pentru determinarea calității vieții, cât și în crearea de indicatori speciali pentru acest scop.

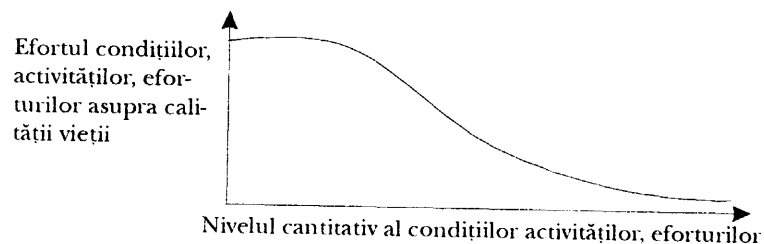
Primul tip de dificultate în utilizarea indicatorilor sociali existenți provine din *funcția* pentru care aceștia au fost creați. Fiind construiți pentru scopuri bine determinate, ei pot să ne ofere o imagine mai puțin clară când îi utilizăm pentru a aproxima calitatea vieții.

Un al doilea tip de dificultăți izvorăște din faptul că indicatorii sociali se referă, în cea mai mare parte, la condițiile și la activitățile asigurate și

depuse de colectivitate (deci la *eforturile* colectivităților) și în mult mai puține cazuri la efectul real al acestora asupra omului, la eficiența lor pentru satisfacerea necesităților colectivității, pentru calitatea vieții. Spre exemplu, unul dintre indicatorii asistenței medicale îl constituie numărul de paturi de spital la mia de locuitori. Acest indicator indică efortul colectivității de a asigura o cât mai bună îngrijire medicală, investițiile făcute de către colectivitate în acest sector. Și este clar că un număr scăzut de paturi de spital indică posibilități reduse de îngrijire medicală. Dar un număr ridicat de paturi de spital exprimă el o îngrijire medicală mai bună? S-ar putea să fie așa sau nu. El poate indica și o ineficiență în îngrijire medicală; mai multe zile de tratament necesare vindecării, sau o organizare defectuoasă (paturi neocupate, deși există bolnavi netratați) sau, în fine, măsuri profilactice ineficiente, care generează o activitate mult mai costisitoare - economic și uman - de tratare a bolilor care puteau fi evitate. Sunt o mulțime de asemenea indicatori referitori la condiții, la efortul făcut de colectivitate, dar care nu spun foarte mult despre efectul acestuia. Nivelul de școlarizare este un al caz. El apare în toate statisticile sociale. Este asociat cu presupuziția că, cu cât vom avea mai mulți ani de școlarizare, cu atât vom avea efecte sociale și umane pozitive. În condițiile unei scăzute școlarități, o asemenea presupuziție este întemeiată. Salturile la alfabetizarea întregii populații, la generalizarea învățământului de 7/8 ani sau, ulterior, a liceului, reprezintă contribuții esențiale la progresul social și la ridicarea calității vieții. Există însă o limită dincolo de care contribuția fiecărui an suplimentar de școală la ridicarea calității vieții este din ce în ce mai redusă, putând chiar să devină negativă. În puls, ca în toate cazurile de acest tip, depășirea unui prag cantitativ începe să pună în centrul atenției probleme de ordin calitativ. Cât de eficientă este școala pentru formarea profesională și de viață a tineretului? Sunt metodele actuale de învățare mai eficiente decât în trecut? Este perioada de școlarizare, în ea însăși, satisfăcătoare pentru tineri, contribuind la dezvoltarea lor personală pe toate planurile? Pentru acest aspect calitativ încă nu există indicatori sociali. În multe țări se fac eforturi de a se elabora teste complexe care să determine efectul formativ al școlii și dinamica lui în timp. Caracterul înșelător al indicatorilor privitor la efortul colectivității (eventual la condițiile rezultate din acest efort) ne apare foarte clar dacă privim primele faze ale industrializării extensive. În acea perioadă se utilizau mulți indicatori care acum ni se par a fi exteriori și puteau să ne inducă în eroare. De exemplu, consumul de energie pe cap de locuitor. Este clar că dezvoltarea economică este asociată cu un consum crescut de energie pe cap de locuitor. Și acest lucru reiese din orice lucrare care conține statistici economice internaționale. Un asemenea indicator este însă periculos pentru că poate crea iluzia că putem

obține dezvoltare ridicând consumul de energie. Există și o posibilitate nedorită aici: ridicarea risipitoare a consumului de energie, utilizarea ineficientă a acesteia. O asemenea ridicare afectează negativ, iar nu pozitiv calitatea vieții. Ceea ce ne interesează în fapt este nu aspectul cantitativ, consumul de energie, ci cel calitativ - eficiența utilizării energiei. Dacă construim mai multe capacități productive vom avea o calitate a vieții superioară? Răspunsul nu poate fi dat prin da sau nu, ci prin depinde. Depinde dacă ele sunt eficiente uman sau nu.

Din aceste exemple putem să formulăm un fel de lege generală cu privire la semnificația indicatorilor referitori la condiții și la efort pentru creșterea calității vieții, *indicatorii referitori la condiții, activități, eforturi stau într-o relație pozitivă descrescândă cu calitatea vieții; la nivelurile inferioare, efectul condițiilor, activităților, eforturilor asupra calității vieții este relativ ridicat; cu cât urcăm la niveluri mai înalte, cu atât efectul lor tinde să scadă*. Grafic, această lege poate fi figurată astfel:



Această lege generalizează o observație simplă. În condițiile de lipsă, de raritate, orice efort, activitate, produs suplimentar este prețios. El contribuie semnificativ la creșterea bunăstării, la lichidarea lipsei. Peste un anumit nivel de acumulare încep să se pună tot mai multe probleme referitoare la eficiența umană a respectivului efort. Sunt costurile antrenate, justificate? Sunt eventualele efecte negative compensate de contribuțiile pozitive? În condiții de raritate a facilităților de îngrijire medicală, orice pat de spital suplimentar, orice medicament în plus duce cu certitudine la creșterea îngrijirii medicale. Peste o anumită limită, efectul fecărei unități suplimentare scade. Nu este deloc întâmplător că în condiții de sărăcie, creșterea economică apărea ca fiind necondiționat dezirabilă. În momentul actual, creșterea economică nu mai este considerată în sine. Accentul începe să cadă mai degrabă pe semnificația ei umană, pe dezvoltarea socială. Atenția este tot mai mult atrasă de *costurile ei sociale și umane*. Și nu o dată se formulează întrebarea dacă nu cumva trebuie să judecăm cu mai multă grijă ce fel de creștere economică este utilă din punct de vedere uman.

Asistăm în momentul de față la o deplasare majoră a interesului în ceea ce privește tipul de indicatori considerați a fi relevanți. De la indicatorii referitori la condiții, activități, eforturi, interesul se deplasează la indicatorii eficienței umane a acestora, al efectelor lor globale asupra vieții.

În fine, o a treia dificultate cu privire la generarea de noi indicatori se referă la *fezabilitatea* lor tehnică și economică. Dacă am face un tabel, pe de o parte, cu toate componentele vieții pe care le-am considera semnificative pentru evaluarea calității vieții și, pe de altă parte, cu indicatorii sociali existenți referitori la aceasta, am observa că marea majoritate a aspectelor interesante nu-și găsesc expresia în nici un fel de măsurătoare socială. Dacă ar fi să dăm o estimare extrem de generoasă, am putea chiar considera că și o cifră de 25% de acoperire cu indicatori efectivi ar fi absolut exagerată. Oricum, un minimum de 75% dintre componentele importante ale vieții noastre rămân în mod cronic neacoperite de nici un fel de indicație statistică. Putem măsura, de exemplu, incidența unor boli, numărul de spitale, numărul de medici, instrumentar medical, medicamente, dar nu putem măsura starea de sănătate corporală și cu atât mai puțin mentală a populației. Putem să determinăm numărul de procese juridice dintre persoane, dar nu și calitatea și intensitatea relațiilor interpersonale, gradul de știință și respect reciproc, sinceritate și suport, de prietenie și dragoste. Putem măsura gradul participării populației la alegerile politice, dar nu și libertatea politică de care colectivitatea se bucură, gradul de participare democratică la conducerea treburilor publice. Mai degrabă am putea observa că măsurătorile existente se referă la aspecte mai mult exterioare, în timp ce aspectele de fond, care ne-ar interesa în mod efectiv, rămân nemăsurate.

Problema acoperirii cu indicatori este atât tehnică cât și economică. Tehnică, pentru că a construi un indicator, adică un instrument de măsurare, presupune o cunoaștere suficient de exactă a respectivului fenomen, a structurii sale, a modalităților de manifestare, încât să-i putem asocia unități de măsură specifice. Cum ar arăta, de exemplu, un indicator al relațiilor de prietenie? Ce unități de măsură am putea utiliza pentru starea de fericire a membrilor unei colectivități? Desigur, am putea inventa un nume convenabil cum sugeram mai sus, am putea desemna unitatea de fericire prin termenul de *feric*. Și ne-am putea imagina că Ion are 3 ferici, iar Vasile, - 2. Dar acesta este un simplu joc verbal. Numele nu poate genera și conținutul. Lipsa de indicatori ai vieții sociale și umane exprimă deci un nivel scăzut al dezvoltării științelor din acest domeniu. Pe măsură ce cunoașterea noastră științifică asupra variatelor componente ale propriei noastre vieți va avansa, vor apărea treptat și posibilitățile tehnice de măsurare a lor. Peste câteva decenii, cu siguranță vom începe să avem indicatori ai prieteniei, ai dragos-

tei, ai liniștii sufletești, ai caracterului stimulator, interesant al muncii pe care o depunem, ai cantității de control asupra conducerii colectivității în care trăim etc. Limitele extinderii sistemului de indicatori ai calității vieții sunt nu numai de ordin tehnic, ci și economic. Orice măsurare cere timp, energie umană, resurse economice. Iar toate acestea sunt limitate. Productivitatea activităților de măsurare a fenomenelor sociale și umane este încă foarte scăzută în raport cu cea a măsurătorilor fizice. Și nu am vrea ca cititorul să fie mirat de o asemenea apreciere. Ca orice activitate, și măsurarea are nivelul ei de productivitate. Ca să măsoar cu pasul lungimea unui fluviu este posibil, dar din punct de vedere economic atât de costisitor, încât devine aproape o imposibilitate. Cât timp omenirea măsoara cu pasul, cu cotul sau cu palma, foarte puține lucruri puteau fi măsurate. Invenția sistemelor moderne de măsurare, a distanțelor bazate pe calcul trigonometric, sau, mai nou, pe fotografii din avion și satelit, a dus la creșterea intensă a productivității, făcând posibilă măsurarea a tot ceea ce credem că este interesant de măsurat. Lucru care părea, nu mai mult decât acum câteva sute de ani, un vis utopic. Înălțimi de munți, lungimi de ape, distanțe între orașe, suprafețe de țări și continente au devenit dintr-o dată măsurabile la costuri rezonabile.

Dificultatea cea mai mare în construirea indicatorilor calității vieții o ridică, însă, nu primul tip care intră în compoziția acestora - indicatorii de stare -, ci ceilalți - indicatorii privitori la criteriile de evaluare, la necesitățile umane. Capacitățile noastre de măsurare sunt extrem de rudimentare în ceea ce privește determinarea necesităților ființei umane. Și este un lucru de înțeles. Necesitățile nu reprezintă entități „vizibile” ca, de exemplu, culoarea părului sau a ochilor. Ele nu se referă nici la caracteristici simple ale unui element component al vieții umane - înălțime, greutate, vârstă, frecventarea teatrelor sau a concertelor etc. Ele exprimă stări complexe ale întregului sistem al vieții. Pentru a le determina avem nevoie de o înțelegere aprofundată a întregii vieți și a legilor care o guvernează. Datorită avansului științelor biologice, necesitățile biologice ale organismului uman pot fi determinate cu destul de mare precizie. Știm de câte calorii are nevoie organismul nostru, de ce cantitate de proteine, glucide, vitamine etc. Știm care este compoziția optimă a aerului pe care avem nevoie să-l respirăm, care este temperatura necesară pentru a trăi. Nu același lucru este însă valabil când vorbim despre necesitățile superioare de autoexprimare. Despre acestea există o imagine încă foarte vagă și aproximativă. Mai mult intuitivă decât sistematic-științifică. Ce tip de muncă ne-ar oferi satisfacții umane? Ce fel de relații de prietenie, de dragoste, de sinceritate etc. și cât de multe sau intense? Avem nevoie de înțelegere, de prietenie, de dragoste, de respect, de activități interesante. Dar toate aceste nevoi nu pot fi definite atât de precis

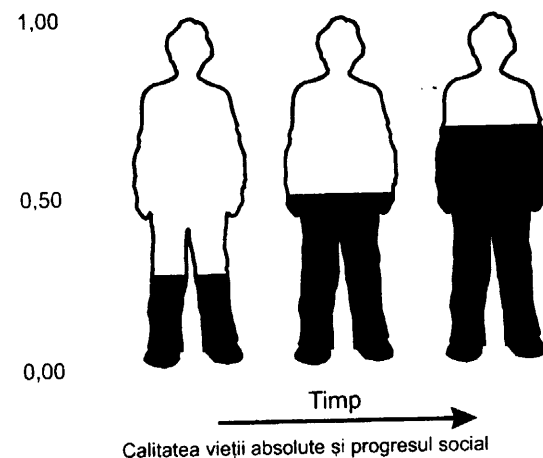
cum ar fi în cazul structurii hranei de care avem nevoie. Pentru a defini cu precizie necesitățile de acest tip, trebuie să fim în posesia unei înțelegeri suficient de amănunțite și exacte a ființei umane în globalitatea ei. Nivelul încă scăzut al înțelegerii necesităților complexe reprezintă, în momentul actual, dificultatea cea mai importantă în dezvoltarea unor indicatori mai preciși ai calității vieții.

SĂRĂCIA AMERICANULUI ȘI SĂRĂCIA INDIANULUI *

Nici sărăcia și nici bogăția, nici suferința și nici fericirea nu sunt absolut la fel pentru toți oamenii, nu pot căpăta aceeași expresie în toate regiunile lumii. Spre exemplu, ceea ce pentru un american ar însemna sărăcie, pentru un indian ar putea fi bogăție nesperată. În acest sens ni se pare semnificativă definiția dată fericirii de Ludwig Grunberg în lucrarea *Ce este fericirea*. Pornind de la tradițiile filosofice, fericirea apare aici ca un raport optim între dorințe satisfăcute și dorințe existente. Ea este deci în funcție de ce pune fiecare individ la numărător și numitor. Aceste idei importante în definirea fericirii ne duc la o problemă mai generală însă: *caracterul absolut și relativ al calității vieții*. Dacă omul ar avea același set de criterii de evaluare în toate timpurile și în toate locurile, aceleași necesități cu alte cuvinte, atunci calitatea vieții ar avea un sens absolut. Am putea compara indivizii, grupurile sociale, colectivitățile, din punctul de vedere al vieții lor, al tuturor parametrilor care o condiționează. Să ne imaginăm persoana cu necesitățile sale, ca un *vas gol*. Golul vasului ar reprezenta totalitatea necesităților care, la un moment inițial convențional, ar fi satisfăcute. Calitatea vieții ar putea să fie figurată, în contextul acestei metafore, ca *nivelul* la care respectivul vas este umplut cu variatele bunuri care îi sunt necesare. Dacă toate „vasele umane” de pretutindeni și dintotdeauna ar avea aceeași capacitate, am putea să facem estimări simple de genul: calitatea vieții lui X este cu 30% mai mare decât calitatea vieții lui Y. Adică, necesitățile lui Y vor fi satisfăcute în proporție de 30% mai mult decât cele ale lui X. Foarte adesea, ideea de progres social și uman este definită pe baza unei asemenea imagini a omului și a fericirii sale. Omul este caracterizat printr-un quantum de necesități stabil. Progresul în timp al societății reprezintă trecerea de la o stare caracterizată printr-un nivel mai scăzut de satisfacere a acestor necesități, la o stare în

* Elena Zamfir. „Incursiune în universul uman. Noi ipostaze și dimensiuni ale fericirii”, Ed. Albatros, București, 1989, p. 161-170

care ele sunt realizate din ce în ce mai ridicat. Datorită progresului social, „vasul uman” se umple din ce în ce mai mult.



Într-adevăr, sunt multe necesități umane ce ar putea fi gândite ca universale și în raport de care calitatea vieții are o semnificație absolută. Lungimea vieții reprezintă o aspirație universală. Ea ne oferă un exemplu tipic de *indicator absolut* al calității vieții. Cu cât media de viață a unei colectivități va fi mai mare, cu atât, din acest punct de vedere, calitatea vieții va fi mai ridicată. Dacă în România, acum jumătate de secol, durata medie a vieții era de 36 de ani, ea aproape s-a dublat în prezent, atingând 68-69 de ani.

Să luăm un alt indicator cu valoare absolută: cantitatea și calitatea hranei. O colectivitate care asigură hrană la nivelul mediu de 1500 calorii și 50 g proteine este în mod absolut inferioară unei colectivități care asigură 2500 calorii și 150 g zilnic de proteine. În raport cu necesitățile umane universale, putem estima societatea actuală față de societățile trecute, din diferite momente, ca fiind mai bună. Cantitatea de timp liber de care o colectivitate dispune este de asemenea un parametru absolut.

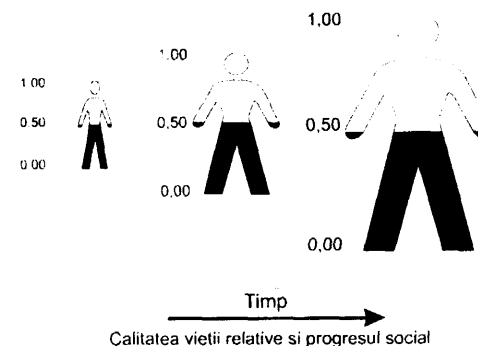
Există însă o mulțime de necesități umane variabile. În termenii metaforei noastre, oamenii apar sub formă de „vase” de *mărimi și forme* diferite. Am putea formula următoarele tipuri mari de necesități variabile:

Necesități evolutive. Multe dintre necesitățile umane se caracterizează și ele prin *creștere*. Pe măsură ce sunt satisfăcute la un anumit nivel, exigențele cresc. Acum 70 de ani a avea un aparat de radio ce acum ni s-ar părea extrem de rudimentar, care mai mult bâzâie decât cântă, prezenta o

sursă importantă de satisfacție umană. Erau primele aparate care prindeau din eter voci și melodii. O minune! Îți vine în casă muzică de la cele mai mari săli de concerte. Știrile transmise instantaneu din orice punct al lumii. Între timp, aparatele de radio s-au perfecționat. Și necesitățile au evoluat. Diferitele aparate stereofonice de radio sau de reproducere (casetofoane, magnetofone, pick-up-uri) au devenit o necesitate curentă. Mijloacele de transport s-au modificat și ele spectaculos. Trăsura, cel mai rapid și dezirabil mijloc de călătorie până acum un secol, a fost înlocuită de vehicule mult mai rapide și mai confortabile - mașini, trenuri, avioane.

Dezvoltarea cunoașterii a multiplicat enorm nevoia persoanei umane de asimilare de cunoștințe, de noi informații. Multiplicarea bunurilor și a serviciilor economice a crescut spectaculos și odată cu aceasta și necesitățile de mijloace financiare pentru obținerea lor. Psihologia socială lucrează, din acest punct de vedere, cu un concept foarte interesant, *nivelul de aspirații*. Aceasta desemnează caracterul mobil-evolutiv al nevoilor umane. Pentru echilibrul dintre bunuri și necesități, care stă în centrul ideii de calitate a vieții, important nu este numai cantitatea de bunuri, dar și nivelul necesităților, al așteptărilor, aspirațiilor. Producerea de bunuri asigură satisfacerea necesităților existente, dar, totodată, crește și nivelul acestora, generând un nou dezechilibru; iar acesta, un nou efort de echilibrare. Din acest punct de vedere, calitatea vieții poate fi privită ca un ciclu continuu ascendent: satisfacerea necesităților existente; generarea de noi necesități; o nouă echilibrare a bunurilor și necesităților; noi necesități. Dacă considerăm deci caracterul variabil al necesităților, decurge de aici existența unor *indicatori relativi* ai calității vieții. Calitatea condițiilor de viață este evaluată nu prin prisma unor necesități universale, constante, ci prin prisma nivelului concret de necesități care caracterizează *la un moment dat* persoanele, grupurile, colectivitățile. Să reluăm imaginea „omului-vas”. Progresul ar însemna în această situație două lucruri distincte: pe de o parte mai multe bunuri, iar pe de altă parte, simultan, o expansiune a vasului însuși.

Din această idee simplă decurg însă consecințe extrem de curioase, asupra cărora merită să ne oprim mai pe larg.



Indicatorii absoluți ai calității vieții sunt de genul următor:

$$CV_a = \frac{S_1}{N_u}, \frac{S_2}{N_u} \dots \frac{S_n}{N_u}$$

unde CV_a este calitatea vieții (indicatorul...) absolută; $S_1, S_2 \dots S_n$ sunt diferitele stări ale vieții (condiții, bunuri disponibile); N_u este o necesitate umană universală, constantă. Variația calității vieții va fi în funcție de variația (1, 2...n) stărilor vieții, necesitățile umane fiind constante.

Indicatorii relativi ai calității vieții au o structură diferită:

$$CV_r = \frac{S_1}{N_1}, \frac{S_2}{N_2} \dots \frac{S_n}{N_n}$$

unde CV_r este calitatea vieții sau indicatorul calității vieții, relative, $S_1, S_2 \dots S_n$ sunt stări diferite ale vieții (unei persoane, grup social sau colectivități) și $N_1, N_2 \dots N_n$ nivelurile necesităților care corespund respectivelor stări (persoane, grupuri, colectivități). Indicatorii relativi ai calității vieții aruncă o lumină diferită asupra problemei. Calitatea vieții pare a fi aici mai mult o stare relativă. Important nu este *cât de multe* bunuri sunt disponibile la un moment dat (o valoare absolută), ci *în ce proporție* necesitățile existente la un moment dat sunt sau nu satisfăcute. Deci, o valoare relativă. Aritmetica se schimbă. Rezultatele celor două calcule se pot inversa chiar complet. Valorile indicatorilor absoluți ai calității vieții pot fi diferite, chiar opuse valorilor indicatorilor relativi. Să încercăm să ne imaginăm câteva exemple. Ele sunt strict imaginare, construite doar pentru a ilustra ideea. fără nici o legătură cu realitatea. Am vrea, de exemplu, să comparăm cali-

tatea vieții în două țări diferite din punctul de vedere al nivelului de dezvoltare economică: o țară bogată, S.U.A., și o țară săracă, în curs de dezvoltare, India. Și, pentru a simplifica și mai mult problema, să ne gândim numai la componenta economică a vieții. Ne limităm la compararea celor mai săraci 10% americani cu cei mai săraci 10% indieni. Din punct de vedere absolut, vom fi imediat frapați de diferența intensă dintre sărăcia indianului și sărăcia americanului. Săracul american dispune de o cantitate de bunuri (resurse economice) mult mai mare decât săracul indian. Să considerăm un volum de necesități (*N*) egale pentru cei doi (sunt universale, constante, nu?). Pentru satisfacerea completă a acestor necesități ar fi nevoie de 900 \$. În medie, cei mai săraci 10% americani au un venit de 300 \$ (sunt săraci), pe câtă vreme cei mai săraci indieni au un venit doar de 30 \$. Diferența de 1:10 între nivelul economic al indienilor și cel al americanilor este încă subestimată. Dar, să presupunem că, la nivelul săracilor, decalajele mondiale sunt mai reduse. În aceste condiții, iată care va fi situația la nivelul indicatorilor absoluți ai calității vieții:

Valori absolute ale calității vieții

10 % cei mai săraci	Venituri medii în \$	Venituri necesare pentru satisfacerea integrală (\$)	Calitatea absolută a vieții
Americani	300	900	0,30
Indieni	30	900	0,03

Absolut, deci, calitatea vieții celor mai săraci americani va fi de 10 ori mai ridicată decât a celor mai săraci indieni. Dar sunt aceștia din urmă (*se simt ei*) în mod efectiv de 10 ori mai săraci decât săracii americani? Oamenii nu privesc lucrurile numai în termeni absoluți, ci și în termeni relativi. În fapt, nu există un set constant, identic de necesități. Necesitățile, aspirațiile, idealurile săracilor americani sunt diferite de cele ale săracilor indieni. Nu numai calitativ, dar și cantitativ. Printr-un proces complex de adaptare a aspirațiilor la posibilități, săracul american își va stabili standardele sale „ideale” la 800, pe când săracul indian, într-o societate mult mai săracă și care îi oferă mai puține posibilități, la doar 40. În această situație, calitatea vieții relative va lua cu totul alte valori:

Valori relative ale calității vieții

10 % cei mai săraci	Venituri medii în \$	Venituri necesare pentru satisfacerea integrală (\$)	Calitatea relativă a vieții
Americani	300	800	0,37
Indieni	30	40	0,75

Situația se inversează complet. Relativ, săracii indieni sunt mai bogați decât săracii americani. Ei se simt, datorită aspirațiilor, necesităților lor efective, de două ori mai puțin săraci decât se simt săracii americani. Mulți au observat, de altfel, că sărăcia în țările bogate

este mai „urâtă”, mai degradantă decât sărăcia în țările sărace. Și aceasta nu este un efect al comparației pe care observatorul o face, ci al aceleia pe care săracul însuși o face. Într-o țară săracă există o anumită demnitate a sărăciei. O asumare a ei ca ceva mai mult sau mai puțin natural, iar nu ca un eșec personal. Sunt oameni care caută, în limitele date, să-și organizeze viața cât mai plăcut. Într-o țară bogată, săracul se poate simți un marginal, un eșuat, nerealizat. El trăiește drama nereușitei, a lipsei. El nu mai este neapărat un om normal, ci un infirm. Sărăcia lui nu mai este demnă și senină, ci întunecată de frustrare și amărăciune. Pe câtă vreme săracul dintr-o țară săracă poate avea o viață mai liniștită, la nivelul său de aspirații, decât săracul dintr-o țară bogată.

De altfel, cine a vizitat Statele Unite ale Americii nu a putut să nu fie șocat de precaritatea sărăciei americane. Cartierele sărace americane din marile orașe, New York, Chicago sau Los Angeles, nu ar putea fi definite, în linii generale, prin lipsuri elementare.

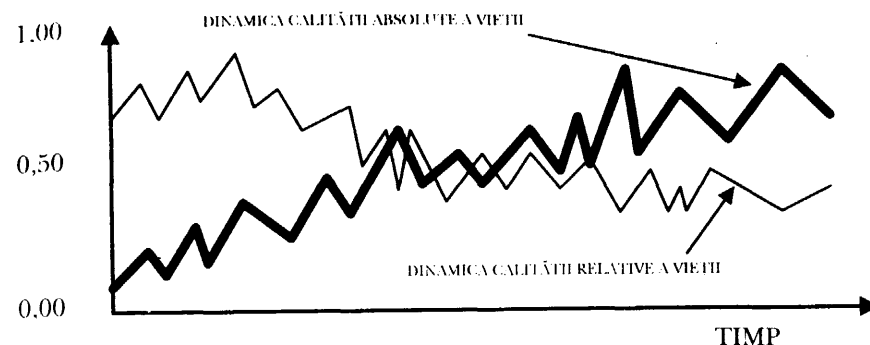
Săracul american este îmbrăcat în mod normal, are, de regulă, o locuință, baie, bucătărie, curent electric, radio, televizor. Dar sărăcia o vezi pe fețele unora, în stilul lor de viață. Am văzut și în China oameni săraci. Dar ei erau săraci în cu totul alt fel. Sărăcia era mai mult a hainelor ale căror petice era greu de numărat, în casele supraaglomerate. Era o sărăcie acceptată cu sentimentul inevitabilității ei istorice, cu o atitudine pozitivă care căuta să compenseze lipsa materială. Tocmai în acest sens găsim că statisticile internaționale păcătuiesc prin abuzul de indicatori absoluți ai calității vieții. Lipsesc însă aproape cu desăvârșire indicatorii relativi.

Poate că cifrele folosite aici exagerează puțin diferențele. Intenția noastră, în alegerea lor, a fost în fapt de a „dramatiza” aceste diferențe. Nu avem însă nici un motiv să credem nici că realitatea ar sta diferit decât cea înfățișată.

Care punct de vedere este, în consecință, cel care ar trebui să fie adoptat? Părerea noastră este că amândouă, atât cel al calității absolute cât și cel al calității relative a vieții trebuie să fie simultan luate în considerare. Ele sunt complementare, fiecare spunându-ne ceva important despre împlinirea umană. Punctul de vedere al calității absolute a vieții este de lungă perspectivă, indirect oarecum. El are în vedere evoluția umanității în timp și speranța de progres. Punctul de vedere relativ este de scurt termen și direct. El are în vedere în mod prioritar starea efectivă a ființei umane, echilibrul/dezechilibrul ei real, aspirațiile, împlinirile și frustrările ei reale.

În indicatorii relativi ai calității vieții este inclusă o filosofie distinctă de viață. Dacă indicatorii absoluți includ o *filosofie cantitativistă* - cu cât mai multe bunuri, cu atât mai bine, - indicatorii relativi ai calității vieții includ o *filosofie calitativistă* - efortul de a realiza o viață echilibrată la nivelul posibilităților existente. Calitatea relativă a vieții se referă la o stare distinctă a vieții umane: starea de echilibru, de plenitudine umană în cadre concrete date. Ei indică în fapt gradul în care omul își acceptă și asumă condiția sa dată la un anumit moment; măsura în care știe să fie fericit, satisfăcut în acele condiții, cu viața pe care reușește să o construiască. Indicatorii absoluți ai calității vieții indică mai degrabă gradul său de insatisfacție și de aici aspirația spre dezvoltare, spre creștere. Ei subliniază rolul neliniștii și al insatisfacției; nemulțumirea omului cu ceea ce este. Cele două aspecte trebuie însă să se armonizeze într-o atitudine unitară. Fiecare descrie o fațetă a existenței umane, o atitudine care nu o exclude, ci, dimpotrivă, o implică pe cealaltă. Deși, la un moment dat, una sau alta poate fi dominantă.

Dinamica în timp a calității vieții absolute și a celei relative este diferențiată. Graficul de mai jos sugerează, într-o formă schematizată, această diferență. Dinamica calității vieții absolute este lent ascendentă. Sau, oricum, dincolo de zigzagurile numeroase ale sale, tinde să fie ascendentă. Condițiile absolute ale existenței umane par, pe ansamblu, a progresa: lungimea medie a vieții este în creștere; și va crește și în viitor, probabil până la o limită absolută (cine știe?); cantitatea de bunuri este în creștere; îngrijirea medicală, ca volum și ca eficiență, este ascendentă; nivelul de școlaritate, de cultură, cunoaște de asemenea un progres semnificativ. Aspectul dinamic al calității relative a vieții, și ea cu ample ridicări și căderi, datorate meandrelor istorice, are o altă configurație.



Am putea formula ipoteza că ea are un caracter tendențial constant sau cel mult extrem de ușor ascendent. Să explicăm o asemenea afirmație curioasă. Raportul dintre posibilitățile existente la un moment dat și nivelul necesităților (aspirațiilor) este acela care dă gradul de plinătate a vieții, de satisfacție, de fericire. Ele exprimă o relație: gradul în care sunt satisfăcute necesitățile active la un moment dat. Aici „0” înseamnă că nu există nici o posibilitate de realizare a necesităților existente la un moment dat; „1” se referă la starea de plinătate: necesitățile existente (nu cele potențiale, ci cele efective, determinate printr-un anumit grad de aspirații) sunt complet satisfăcute. Desigur, nivelul „0” este o excepție. La el viața însăși încetează. Dar pe la ce nivel se plasează atunci gradul de plinătate în viață, de satisfacție în condiții normale ale vieții unei colectivități? Unele studii întreprinse de sociologie argumentează ipoteza că el va prezenta o tendință de relativă constanță, plasându-se ușor peste linia de mijloc: pe panta relativei satisfacții, a relativei deplinătăți. Explicația stă în procesul de adaptare a nivelului de necesități la condițiile existente. Sau, invers spus, a generării de necesități și aspirații în funcție de posibilitățile rezonabil existente. Procesul de adaptare creează un echilibru între necesități și posibilitățile de satisfacere a lor. Dar, în cazul omului, acest echilibru nu este niciodată complet. El este un echilibru dinamic, deschis. Odată satisfăcute necesitățile, aspirațiile existente, noi necesități și aspirații se cristalizează. Din acest motiv, starea normală a unei colectivități sau chiar persoane, la un moment dat poate fi considerată a fi relativ echilibrată, satisfăcătoare; dar totodată și cu anumite insatisfacții, aspirații de mai bine. Într-un cuvânt, o stare de relativă satisfacție, de relativ echilibru, relativă plinătate. Fiecare creștere a posibilităților va fi însoțită și de o creștere a aspirațiilor, a necesităților. După cum și o anumită înrăutățire a condițiilor de viață, dacă aceasta este mai durabilă, va duce destul de rapid la o scădere mai mult sau mai puțin corespunzătoare a nivelului de aspirații.

restabilindu-se în acest fel, e adevărat, la un nivel inferior echilibrul stricat. Așa se explică dictonul adesea utilizat că omul este „o ființă mereu nemulțumită” : el oricât ar avea, oricât de bune ar fi condițiile la un moment dat, nu după mult timp, le va lua ca date, ca normale și va aspira la altele, după altceva sau după mai mult. Dar, tot la fel, omul este și o ființă adaptabilă. El știe să se mulțumească totodată și cu puțin. La diferitele niveluri ale calității absolute a vieții, va exista deci tendința ca nivelul calității relative a vieții să fie plasat undeva în zona „relativ satisfăcătorului”.

Ambele tipuri de indicatori ai calității vieții - absoluți și relativi - se referă la un aspect al calității vieții, fiind nu exclusivi, ci complementari. Indicatorii absoluți se referă la gradul de bogăție a vieții umane, la gradul ei de dezvoltare; la progresul uman. Indicatorii relativi ai calității vieții măsoară gradul de echilibru, de plinătate în viață, indiferent de nivelul absolut al acesteia. Ei vizează mai mult gradul de adaptare și acceptare a condiției umane la un moment dat exprimând, în consecință, starea de satisfacție/insatisfacție, de fericire. Satisfacția, fericirea sunt stări relative, iar nu absolute. Ele exprimă rezultatul raportării stării vieții la așteptări, la necesități, la aspirații.

Nivelul de aspirații reprezintă un concept cheie în înțelegerea calității vieții, a stării de satisfacție, de fericire, de plinătate. Pentru a o ilustra, considerăm util să prezentăm câteva dintre intervențiile ei spectaculoase în explicarea unor fenomene sociale și umane care la prima vedere par de-a dreptul stranii.

Boomul economic și sinuciderile. Sociologul francez Emil Durkheim, într-unul dintre cele mai celebre studii de sociologie, dedicat problemei sinuciderilor, constata printre altele faptul că dinamica acestui fenomen are o tendință curioasă în raport cu dinamica economică. În contrast cu așteptarea bunului simț, analizele sale statistice indicau faptul că proporția de sinucideri crește sensibil în perioadele de avânt economic. Evident, sinuciderea este un indice foarte direct al calității vieții. Ea este consecința concluziei că viața nu merită să fie trăită. Cum putem așadar explica faptul că numărul celor atât de disperați încât decid să-și pună capăt vieții crește în perioadele în care posibilitățile economice ale întregii colectivități se află într-o creștere spectaculoasă? Deși oamenii au mai mult, ei sunt mai nefericiți. Foarte curios. Durkheim explica acest fapt prin dinamica corelată a posibilităților existente și a aspirațiilor formulate. În perioadele de boom economic, posibilitățile economice cresc. Dar, în același timp, aspirațiile cresc mai rapid decât posibilitățile. Se creează astfel un decalaj, în unele cazuri, atât de mare, încât împinge disperarea la limitele sale supreme. În aceste perioade, folosind conceptualizarea noastră, calitatea absolută a vieții

crește (mai multe bunuri), relativ, ea scade (decalaj mai mare între aspirații și posibilități). Evident, acest exemplu folosit de E. Durkheim nu poate fi generalizat.

CANTITATEA DE FERICIRE DIN LUME ESTE CONSTANTĂ*

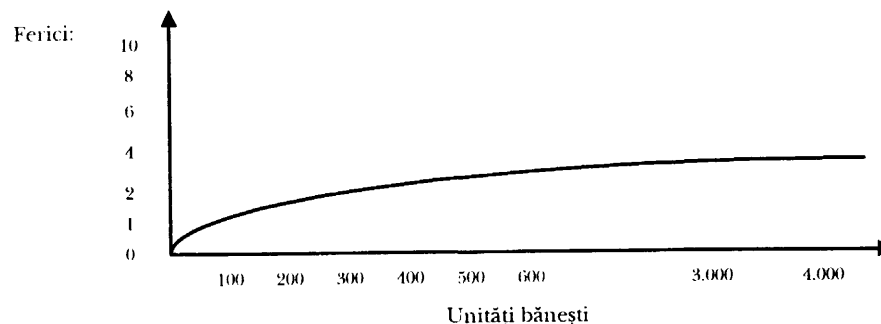
Unii filosofi au fost tentați să se îndoiască de existența unui avans real al omenirii în ceea ce privește fericirea. Ei erau mai degrabă înclinați să creadă că aceasta este constantă: nici nu crește, nici nu scade. Durkheim, ca sociolog, simte și el nevoia să-și precizeze poziția asupra problemei fericirii și a dinamicii ei în timp. Nu există, consideră el, nici o dovadă că în istorie cantitatea de fericire ar fi crescut. Avem, dimpotrivă, toate motivele, estima el, să o considerăm a fi constantă. O mulțime de cercetări empirice întreprinse în ultimele decenii par să confirme o asemenea estimare. Există, astfel, date despre gradul de satisfacție/insatisfacție în raport cu munca, înregistrate în cursul ultimelor 4-5 decenii. În acest răstimp, evident, în mare, condițiile de muncă s-au îmbunătățit sensibil. Calitatea umană a muncii, în sens absolut, a crescut. Sunt însă totodată oamenii mai mulțumiți cu munca lor în prezent decât în trecut? Există o tendință evolutivă în gradul de satisfacție a muncii exprimat de către oameni? Datele existente dau un răspuns negativ la această întrebare. În ultimele decenii (perioadă despre care avem datele oferite de numeroase cercetări sociologice) satisfacția muncii pare să fie constantă. Ea pare să prezinte o dispersie în conformitate cu ipoteza enunțată mai sus. Cei mai mulți tind să considere munca lor ca „suficient de satisfăcătoare”. O fracțiune relativ redusă (se pare că de ordinul 13-16%) o consideră insatisfăcătoare și o fracțiune aproximativ similară, ca fiind „foarte satisfăcătoare”. O asemenea configurație o putem descoperi în mai toate măsurătorile de satisfacție cu unul sau altul dintre aspectele vieții. Media estimării satisfacției, indiferent de aspect, tinde, în condiții normale, să se plaseze pe undeva în jurul valorii de „satisfacție moderată”.

RĂSTURNAREA SUBIECTIVĂ

În mod normal ne-am aștepta ca între condițiile obiective de viață și trăirea subiectivă să existe o relație directă. Cu cât condițiile de viață vor fi mai bune, și starea de satisfacție, de împlinire a oamenilor să fie mai ridicată. O asemenea așteptare nu se realizează însă în mod necesar. Sunt cazuri în

* Elena Zamfir, „Incursiune în universul uman. Noi ipostaze și dimensiuni ale fericirii”, op. cit., p.170-183

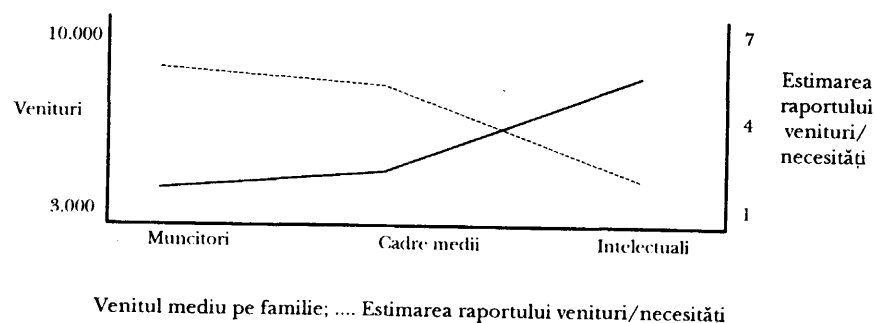
care relația nu apare deloc în sensul așteptat. Acest lucru se întâmplă din două motive. Primul motiv: legea utilității marginale. Ea afirmă că utilitatea unei unități este variabilă în funcție de numărul unităților deja existente. Pentru cel care nu are nici un ban în buzunar, prima sută de lei îi produce o stare de intensă satisfacție. Dacă am putea măsura starea sa în unitățile noastre, am constata că ea produce 1 feric. A doua sută ar produce și ea satisfacție, dar nu chiar egală cu prima, ci ceva mai scăzută - 0,9 feric. Și așa mai departe, fiecare sută suplimentară aduce o cantitate de fericire din ce în ce mai mică. A 30-a sută va aduce astfel să zicem doar 0,05 feric.



Aceasta legătură se poate regăsi și în alte situații. Efectul acumulării de bunuri asupra stării de satisfacție, deși pozitiv, descrește substanțial. Din acest motiv, cel care câștigă 6000 unități bănești nu va fi de două ori mai satisfăcut decât cel care câștigă 3000 ci, să zicem, doar de 1,25 de ori. Aceste relații sunt cunoscute în sociologie. Să luăm ca exemplu relația dintre condițiile, tipul muncii și gradul de satisfacție din muncă. Dacă clasificăm muncile din punct de vedere al calității obiective a lor - tipul condițiilor fizice, morale și sociale, prestigiul profesiei, conținutul propriu-zis al acesteia etc. - vom observa că trecând de la cele cu valoarea obiectivă cea mai scăzută la cele cu valoarea obiectivă cea mai crescută, va crește totodată, semnificativ (nu în toate cazurile și situațiile însă) și gradul de satisfacție cu munca. Această creștere însă este mult mai scăzută decât a valorii obiective cu care este asociată.

Al doilea motiv: intervenția nivelului de aspirații. Oamenii se diferențiază între ei nu numai din punctul de vedere al condițiilor obiective în care trăiesc, dar și subiectiv. Necesitățile, nivelul lor de aspirații se vor diferenția mult. Această variație se supune și ea unor legi tot atât de necesare ca oricare fenomen al lumii. Ele nu reprezintă un simplu „capriciu” personal, ci o tendință inevitabilă declanșată de un complex anume de condiții. Se știe

astfel că tipurile de profesii sunt asociate cu moduri de viață diferite. Și, în consecință, cu necesități și aspirații diferite. Astfel, profesiile intelectuale generează necesități de informare culturală și științifică mai ridicate decât alte tipuri de profesii, din cel puțin două motive distincte. Pe de o parte, însăși logica acestor profesii o cere: pentru exercitarea lor este nevoie de o continuă informare. Un profesor de limba română ca să poată fi un cadru valoros trebuie să aibă o bibliotecă, să urmărească noutățile, critica literară etc. Pe de altă parte, profesiile intelectuale dezvoltă capacitățile de cunoaștere, de consum cultural, a căror exercitare devine, la rândul ei, o necesitate de viață. Același profesor de literatură, ieșit la pensie, nu va înceta să simtă nevoia de a citi, de a fi la curent cu evenimentele culturale. Această obișnuință a devenit un stil de viață, o necesitate fundamentală. Studiile au pus în evidență faptul că nivelul de școlaritate este un factor important, care acționează în sensul creșterii nivelului de aspirații. Cu cât o persoană, un grup, o populație va avea un grad de școlaritate mai înalt, cu atât nivelul său general de aspirații va fi mai mare. Posibilitățile și condițiile obiective vor fi evaluate mereu prin prisma nivelului de aspirații, al configurației proprii de necesități, care vor fi, la rândul lor, variabile. Așa se explică faptul că, în anumite condiții, poate apărea o adevărată răsturnare a sensului evaluărilor. Condiții obiective de viață mai bune sunt evaluate mai scăzut de unele persoane, iar de alte persoane mai ridicat. Și aceasta datorită intervenției nivelului de aspirații. Iată un exemplu preluat dintr-o asemenea cercetare. Să considerăm două variabile: una obiectivă, *veniturile economice ale familiei*, și una subiectivă, estimarea măsurii în care veniturile asigură satisfacerea necesităților. Graficul de mai jos ne indică tocmai o asemenea relație caracterizată printr-o răsturnare subiectivă:



După cum se poate observa, odată cu creșterea nivelului de calificare, veniturile reale cresc. Dar totodată cresc (mai accentuat în cazul cercetă-

rii reproduse aici) aspirațiile, necesitățile, fapt care duce la o scădere a estimării caracterului satisfăcător al veniturilor în raport cu necesitățile.

Multe cercetări au scos în evidență faptul că nivelul de școlaritate, dacă alți factori sunt ținuti constanți, tinde să influențeze negativ asupra gradului de satisfacție cu diferitele sfere ale vieții. Explicația stă în faptul că nivelul de școlaritate produce o ridicare rapidă a nivelului de aspirații, iar aceasta duce la o evaluare mai exigentă a vieții însăși.

Datorită dinamicii diferențiate a celor două componente ale calității vieții - condițiile de viață și criteriile de evaluare, sistemul de necesități al ființei umane - schimbările în calitatea vieții pot prezenta adesea tendințe surprinzătoare. Există situații paradoxale caracterizate prin faptul că adesea condiții modeste de viață sunt asociate cu un nivel relativ de satisfacție, de echilibru și plinătate, în timp ce condiții de viață substanțial mai bune sunt asociate cu dezechilibre, insatisfacție. În strategiile generale de creștere a calității vieții este necesar să avem în vedere tocmai acest caracter complex: nu numai creșterea simplă a condițiilor de viață, ci creșterea lor corelată cu dinamica nivelului de aspirații. Altfel, rezultatul poate fi chiar contrar așteptărilor: oamenii, deși trăiesc mai bine, se vor simți mai nefericiți.

Lumea actuală este caracterizată printr-o *explozie a posibilităților*. Ceea ce se sesizează mai puțin este însă *explozia necesităților, explozia aspirațiilor*, generate în mod inevitabil de oferta posibilităților. Izbucnirea necontrolată a aspirațiilor poate duce însă la profunde dezechilibre în viața colectivităților actuale. Ea trebuie să fie considerată în mod sistematic în toate strategiile de creștere a calității vieții.

Necesități alternative

Există în modul în care oamenii percep lumea, inclusiv pe ei înșiși, o deformare fundamentală provenită din însăși structura organelor de simț. Instrumentele noastre naturale de percepere a lumii sunt produsul unei lungi și complexe evoluții biologice. Ele au fost constituite în așa fel încât să rețină ceea ce era important pentru viața biologică. În primul rând, realitatea fizică este cea pe care o deslușim cel mai bine: forma corpurilor, culorile, distanțele, zgomotele. Apoi, realitatea chimică: gusturi, mirosuri. Pentru realitatea propriu-zis umană nu avem organe speciale de simț. Acesta este unul dintre cele mai importante motive, dacă nu cel mai important, pentru care oamenii sunt mult mai puțin conștienți de realitatea socială și umană care îi înconjoară decât cea fizică, chimică și biologică. Și nu o dată simțurile modelează și modul de a fi al omului. Când gândim omul avem în minte în primul rând configurația sa fizică. Îi vedem figura, contururile. În fapt,

omul este mult mai mult decât realitatea sa fizică. Este modul său de viață: totalitatea activităților îndeplinite și din care cerințele biologice sunt doar o parte. O asemenea imagine a omului este de natură a susține mai mult ideea constanței, invarianței umane, decât pe cea a variației. În fapt, viața omului - tot ceea ce face, simte, dorește, aspiră - prezintă o variație intensă. Pe lângă o serie de necesități umane universale, fiecare *mod de viață* are propriile sale valori, necesități în raport de care calitatea vieții trebuie evaluată. Un om de știință care își construiește întreaga sa viață în jurul activității de „descoperire a adevărului” are o serie de necesități specifice: instrumente de cercetare, surse de informare, contacte cu ceilalți oameni de știință, timp negrevat de alte presiuni ale vieții curente, pe care să-l poată dedica în voie complicatei activități de cercetare, mediu științific și social receptiv și stimulat. Un sportiv de performanță are nevoi diferite: un anumit tip de hrană, condiții de antrenament continuu, posibilități competiționale care să-i mențină motivația și forma, un control medical continuu. O femeie care se dedică familiei și creșterii copiilor va avea un cu totul alt mod de viață, cu alte structuri ale necesităților, alte aspirații și satisfacții. Calitatea vieții reprezintă o stare strict individuală. Ea este, după cum s-a demonstrat în paragrafele precedente, raportul dintre necesitățile concrete ale unei persoane, ce decurg din modul ei particular de viață, și condițiile, posibilitățile reale de care aceasta dispune. Ceea ce este foarte important pentru un anumit mod de viață poate fi lipsit de valoare pentru un altul. De aici, o primă concluzie demnă de reținut. Calitatea vieții trebuie evaluată diferențiat în funcție de opțiunile de viață ale persoanelor, de modul lor de viață, deci de sistemul propriu de valori.

Colectivitățile însele generează necesități specifice, diferențiate. Necesitatea unui transport organizat și rapid este produsul marilor aglomerații urbane, dar inexistentă în mica colectivitate arhaică. Tipul și mărimea locuinței depinde de stilul de viață individual. Artistul sau omul de știință are nevoie de o cameră specială care reprezintă locul său de muncă. Dar, alături de acestea se adaugă și tipul de organizare socială. Într-o societate în care cea mai mare parte a vieții se desfășoară în locuri publice dispune de facilități colective de petrecere a timpului liber, spre deosebire de o societate în care locuința personală este aproape exclusiv cadrul de desfășurare a vieții, unde funcțiile, structura și mărimea locuinței vor varia sensibil.

Stilul de viață este atât produs al condițiilor obiective în care oamenii trăiesc, cât și rezultat al opțiunilor lor libere. Odată ales un stil de viață, o configurație de necesități distinctă se constituie. Sperând că cititorul nu va fi obosit de revenirea la metafora „omului-vas”, am putea spune că vasul existenței umane este variabil nu numai ca dimensiuni, dar și ca tip de con-

figurație. Omul trebuie imaginat nu ca un simplu contur biologic, ci ca un mod complex de viață sociocultural de a fi, a exista.

Sunt prezente, deci, o pluralitate de stiluri de viață, de moduri de a exista, fiecare cu propria sa logică. Iar satisfacția în viață, fericirea provin din realizarea acestor logici. Ideea de dezvoltare a personalității umane nu exclude cătuși de puțin pluralitatea stilurilor de viață. Existența umană ar putea fi concepută mai degrabă ca o infinitate de variații pe o structură fundamentală. A crește calitatea vieții nu înseamnă a asigura același lucru pentru toți, ci ceea ce este necesar fiecăruia, diferențiat, în funcție de modurile de viață caracteristice. Fericirea omului de știință provine din descoperirile științifice pe care le face din activitatea de cercetare. Desigur, un om de știință este mai înainte de toate un om. El trebuie să se împlinească în toate sferile: în familie, în relațiile de prietenie, în activități sociale și politice. Dar viața sa are ca una dintre axele principale, știința. Fericirea sa este legată în mod esențial, nu exclusiv, de calitatea condițiilor în care se desfășoară activitatea sa de cercetare cât și, desigur, de rezultatele pe care reușește să le obțină. Un activist social poate să se dedice activităților sociale de soluționare a problemelor colective, a mobilizării energiilor sociale pentru realizarea obiectivelor comune. Un sportiv își poate axa viața pe obținerea unor performanțe de vârf. Un artist, pe elaborarea unor opere de artă. Existența umană este mai mult un pachet de posibilități. Fiecare posibilitate are configurația sa specifică de necesități, de aspirații: exigențe proprii în ceea ce privește condițiile de viață.

Problema nu este însă deloc simplă. Ajungând în acest punct al analizei noastre, trebuie să abordăm frontal un alt aspect crucial care nu este cătuși de puțin nou, dar, în legătură cu soluționarea lui, încă nu dispunem de toate datele necesare: satisfacția umană, fericirea, calitatea vieții deci, este condiționată de satisfacerea *oricărei* necesități, aspirații umane? Orice necesitate satisfăcută contribuie pozitiv la ridicarea calității vieții, la fericire? În linii generale, răspunsul pare să fie pozitiv. Dar există și excepții. Un alcoolic are nevoie de alcool. Un morfinoman are nevoie de drog. Un avar are nevoie de cât mai mulți bani. Asigurarea alcoolului, a drogului, a sacului cu bani înseamnă deci ridicarea calității vieții, fericire și împlinire umană? Ar fi greu de spus că banii nu produc un anumit tip de satisfacție (poate chiar foarte profundă) avarului. Dar ne-am putea imagina un avar fericit? Sau un alcoolic, sau un dependent de drog? Cineva dorește, mai mult ca orice în viață, putere. Un altul nu are aspirație mai mare decât de „a fi mai presus” decât vecinul său. Acumularea de putere îl face pe primul fericit? Dar obți-

nerea de bunuri superioare celorlalți îl va face pe cel de al doilea fericit. Este clar că teoria fericirii, a calității vieții, are, în acest punct, nevoie de o serie de specificații suplimentare.

În literatura de specialitate se vorbește despre *nevoi artificiale*, despre *nevoi compensatorii*. Acestea nu sunt mai puțin nevoi ale vieții, dar ele sunt izvorâte din logica unui mod de viață marginal, patologic, care nu duce la realizare umană. Acestor tipuri de nevoi li se contrapun *nevoile autentice umane, nevoile relațional constituite*. Am putea defini nevoile umane autentice, raționale, drept acele nevoi care reprezintă cerințe ale unor moduri de viață care conduc la realizare umană, la fericire. Reflecția etică, de la început a constatat că omul este singura ființă în univers care poate fi „vicioasă”, care poate să-și dezvolte viața pe căi care nu îi sunt proprii, care nu conduc, până la urmă, la starea de plinătate umană, de satisfacție durabilă și profundă, la fericire. Asemenea căi „vicioase”, care conduc la alienare, au mai multe surse:

În primul rând, accentuarea exagerată a unor nevoi în comparație cu celelalte. Mâncarea este o nevoie firească pentru om și tot atât de firească este și satisfacția unei mâncări gustoase. Bucătăria reprezintă în mod efectiv o artă. „Arta culinară” nu este mai prejos de alte arte: muzica este armonia sunetelor, pictura este arta culorilor și a imaginilor,

„arta culinară” este posibilitatea combinatorie a gusturilor și a mirosurilor. Dar, când mâncarea devine o nevoie dominantă, tiranică, subordonând toate celelalte necesități, ducând chiar la excese dăunătoare sănătății și nu numai acesteia, ea se transformă dintr-o componentă normală a vieții, în axul unui stil vicios de viață care, prin dezechilibrul creat, nu duce la plinătate și fericire. Să ne aducem aminte de dictonul antic: importantă în viața este *măsura*. A face totul, dar cu măsură. Înțelepciunea măsurii ne ferește de tirania parțialității supradimensionalizate, de tirania părții asupra întregului. Ea este cheia pentru o dezvoltare armonioasă.

În al doilea rând, transformarea mijlocului în scop stă și ea la baza unor tipuri de moduri vicioase de viață. A câștiga bani reprezintă un mijloc pentru satisfacerea multor necesități. Câștigul poate deveni însă, pentru avar, scop în sine. Avarul nu mai are altă necesitate decât acumularea.

Puterea este și ea de asemenea un mijloc. Ea este totalitatea instrumentelor prin care omul controlează mediul său de viață în vederea satisfacerii necesităților sale multiple. Adesea însă dobândirea puterii se autonomizează devenind singurul scop al vieții, singura sursă de satisfacție umană. Prins în logica luptei pentru putere, individul uită folosul ultim al acesteia, putând sacrifica aici tot ceea ce este sau ar putea să fie el: dragoste, demnitate, liniște și seninătate, corectitudine și alte valori morale. Mijlocul

devenit suprem sărăcește până la caricatură viața. El denaturează și alterează totul în jurul său. Ființa se alienează profund.

În al treilea rând, sunt nevoile compensatorii. Ființa umană, și probabil că acest lucru este valabil și pentru alte sisteme, se caracterizează prin faptul că lipsurile și dificultățile din anumite sfere ale vieții își pot găsi compensația în alte sfere. Ideea de compensație a fost frecvent luată în considerație. Ea stă, de exemplu, la baza teoriei psihologice a lui Jung. Dificultățile și lipsurile, nerealizările dintr-o anumită sferă a vieții pot fi suplinite, cel puțin parțial, prin suprasolicitarea unor realizări și satisfacții în alte direcții. Sunt multe cazuri de compensații absolut normale: timidul care nu se simte în largul său vorbind în public își poate compensa această nerealizare dezvoltându-și capacitatea de a comunica cu ceilalți indirect, prin scris. Există însă și cazuri de compensări patologice. Tânărul care are impresia că nu e „luat în serios” de cei din jur, că nu este apreciat prin ceea ce realizează, poate încerca să atragă atenția și admirația celorlalți, să se afirme pe sine prin gesturi spectaculoase, necontrolate, menite să șocheze: îmbrăcăminte extravagantă, limbaj vulgar, atitudini ostentativ provocatoare, comportament indecent etc. Există tipuri specifice de mijloace compensatorii: alcoolismul, drogul, sexualitatea excesivă. Insatisfacția acumulată în sferele principale ale vieții este parțial compensată prin satisfacția oferită de consumul de alcool sau de droguri. Chiar necesitățile umane normale pot primi funcții suplimentare compensatorii. Sexualitatea este un lucru normal pentru un om, o parte inalienabilă a existenței sale. În epocile de decadentă, caracterizate prin derută, prin eșec și insatisfacție, exacerbarea sexualității primește o asemenea funcție suplimentară compensatorie. Aici omul caută să obțină întreaga deplinătate umană care îi este refuzată de condițiile sale de viață. Invidia, dorința de a fi mai presus de ceilalți, este și ea un tip de necesitate compensatorie. A fi mai presus decât ceilalți oferă un gen specific de satisfacție care nu poate fi explicată decât prin frustrări și nereușite masive în sferele esențiale ale vieții. Dorința ca ceilalți să fie mai prejos decât tine oferă același tip de satisfacție, dar inversă, în condiții de neputință cronică. Este consolarea compensatorie că „dacă tu nu reușești”, nici alții să nu reușească. Prin asta, eșecul devine mai tolerabil. Într-o astfel de logică este cumplit să fii singurul care pierde. Dacă pierde și ceilalți, situația nu mai este chiar atât de disperată. Aceasta se înscrie de fapt pe calea unei false satisfacții umane.

În fine, în al patrulea rând, acele necesități artificiale, induse omului de forța rațiunii unor sisteme exterioare. Poate cel mai celebru tip de necesitate artificială este descris de economistul american Thorstein Veblen, sub denumirea de *consum ostentativ*. Veblen pornea de la observația simplă:

oamenii nu cumpără și consumă numai bunurile de care ei au nevoie și pentru că acestea le sunt necesare. Adesea comportamentul de consum răspunde unui alt tip de necesitate, exterioară consumului propriu-zis - necesitatea de statut social. Dacă prestigiul într-o societate este asociat cu reușita economică, cu capacitatea individului „de a face bani”, atunci prestigiul său poate fi obținut și menținut prin tipul de consum pe care și-l permite. A cumpăra ultimul tip de mașină nu înseamnă neapărat că vechea mașină a devenit nefolosibilă și nici neapărat că răspunde efectiv, funcțional mai bine la necesitățile individuale decât cea precedentă. Un asemenea act poate fi exclusiv simbolul reușitei sociale, al bunăstării individuale, o necesitate a afirmării statutului social. Sistemul producției orientat spre profit a dezvoltat tehnici eficiente de stimulare a unor necesități artificiale, multe dintre ele cu semnificație compensatorie.

Toate aceste necesități, artificiale și compensatorii, prin satisfacerea lor procură un anumit grad de aparență și iluzorie satisfacție umană. Dar chiar dacă ar fi integral satisfăcute, ele duc la o împlinire umană, la o stare de fericire propriu-zisă. Cel care luptă pentru obținerea puterii poate deveni conștient de nefericirea sa absolută în chiar momentul în care obține întreaga putere dorită. Sau poate pur și simplu să guste din micile satisfacții pe care exercitarea puterii le oferă, fiind totodată în întregime acaparat de lupta, poate nu mai puțin acerbă, de menținere a ceea ce a cucerit, fără să-și dea nici măcar seama cât de nefericit este, cât de goală este propria sa existență. Cel care caută compensații la insatisfacțiile vieții își pregătește prin însuși acest fapt insatisfacții și mai mari. Și asta pentru că el nu luptă pentru rezolvarea problemelor sale, ci se retrage, căutând să-și compenseze pasiv neputința. Mai mult, necesitățile compensatorii degradează uman, micșorează capacitatea de adaptare eficace și creatoare, distruge alte potențe. Cel care bea pentru a-și uita amarul își pregătește prin însuși acest act al său „un amar și mai mare” - distrugerea sănătății.

Omenirea are o experiență vastă din acest punct de vedere, dar nu întotdeauna a beneficiat în suficientă măsură de ea. Se întâmplă adesea că un om își pune o mare parte din viața sa în slujba dobândirii averii. El a înțeles de la început că fără bani multe lucruri sunt interzise în viață. Și ani de zile își găsește oarecare satisfacții în lupta activă pentru a dobândi acest mijloc. Viața lui are un anumit sens: își pregătește condițiile unei fericiri care probabil va veni. Și atunci când visul cel mare al vieții sale este practic îndeplinit, când a dobândit suficient de mult pentru a-și satisface toate necesitățile, are experiența uimitoare a zădărniceii, a lipsei de sens și a erorii pe care a făcut-o. El posedă banii râvniți dar nu știe ce să facă cu ei. Iar cheltuirea lor nu-i asigură nici pe departe starea de satisfacție pe care spera să o

obține. Și mai mult, își dă seama că era mai fericit atunci când nu avea, când lupta să obțină, pentru că spera într-o schimbare a vieții. O asemenea dramă este nu numai individuală. Ea este și colectivă. Sociologii cunosc destul de bine acest fenomen: tristețea și nefericirea asociate bogăției materiale. Este drama unor generații care, muncind în condiții dificile pentru a acumula cele necesare unei vieți îmbelșugate, se trezește neputincioasă în fața acumulării realizate. Vina stă în viciul speranței înseși. Mijlocul a fost absolutizat. Viața omului, sărăcită prin efortul crâncen și unilateral, a rămas definitiv trunchiată și sărăcită.

Insistând asupra acestui fenomen, am dorit să evităm o simplificare posibilă. Nu este nici pe departe suficient să spunem că nivelul calității vieții este dat de gradul de satisfacere a necesităților umane. Omul are foarte multe necesități care-i împing existența într-o pluralitate de direcții. Unele bune, altele nu. Fericirea, calitatea vieții, pot fi definite în consecință mai exact ca *măsură a realizării umane, a satisfacerii echilibrate și multilaterale a necesităților umane reale, autentice*. Nu este suficientă referirea nespecificată la necesități umane. Există necesități și necesități. Mai precis ar fi să vorbim nu de necesități ale ființei umane în general, ci de *necesități ale unui mod înțelept de viață*. Fericirea este realizată de satisfacerea celui complex de necesități care duc la împlinirea umană.

Strategiile de ridicare a calității vieții conțin deci nu numai obiective exterioare de atins, dar se fundează totodată și pe un model uman autentic: care sunt modurile de viață ce conduc la realizare umană; care sunt necesitățile autentice ale ființei și care este ierarhia lor în universul omului? Calitatea vieții înseamnă deci, în primul rând, opțiunea pentru o cale de dezvoltare umană armonioasă. Și abia în al doilea rând planificarea efortului de asigurare a condițiilor și mijloacelor care conduc la aceasta.

Poate că ceea ce face din poemul goethean *Faust* o capodoperă cu semnificații profund filosofice nu numai literare, este tocmai punerea explicită a acestei probleme. Faust, spre sfârșitul vieții, realizează că întregul său efort nu l-a condus la fericire. Și nu învinuiește împrejurările, ci calea pe care el însuși a adoptat-o. Mefisto îi propune un târg. Fericirea în locul suferinței. Dar nici Mefisto, deși cu puteri absolute se pare, nu era în posesia unei teorii prea bune despre fericire. De aceea îl lasă pe Faust să exploreze diferite căi: bogăție, putere, dragoste. Și este clar. Fiecare cale, stil de viață, are propria sa logică, propriile sale necesități, cerințe. Dar nici una dintre căi, deși Mefisto are grijă să asigure condițiile cele mai bune realizării lor, nu duce la fericire, la plinătate umană. Întâi, Faust acceptă bogăția. Da. Bogăția merită să fie încercată. Și Mefisto se grăbește să-i ofere condițiile necesare unei asemenea căi: aur. Aur nelimitat. Dar neliniștea interioară a lui

Faust nu încetează. El nu găsește în această cale de viață nici o justificare pentru a spune clipei să se oprească, să rămână. Timpul oprit apare ca un semn al deplinătății, al fericirii; astfel clipa de față este pe de-a-ntregul suficientă, încât nu mai simți nevoia de a merge mai departe, de a căuta altceva. Dar Faust nu găsește în bogăție o sursă pentru a fixa timpul în prezent. Bogăția nu-l face fericit pentru a se extazia în fața momentului. De aceea, o altă cale trebuie încercată. I se propune puterea. Nu, nici puterea nu-l satisface cu toate că nici un muritor nu putea s-o aibă mai deplin decât a avut-o Faust cu ajutorul lui Mefisto. Încearcă atunci dragostea. Dar nici aceasta, gândește Goethe, nu este suficientă pentru a umple, efectiv, o viață. Ajunge apoi în fața unui act de creație care exprimă o muncă cu sens pentru semenii săi. În sfârșit în acest act Faust se regăsește profund ca ființă generică și roagă clipa, timpul să se oprească. Împlinirea apare astfel ca desăvârșire de sine și autoexprimare autentică în procesul muncii, al creației cu sens pentru cei din jur, al dăruirii pentru semenii.

Preocupările pentru calitatea vieții au repus problema sensului vieții, a opțiunilor valorice, a alegerii unui stil sau altul de viață. Doar o mentalitate naiv economistă a putut reduce strategia calității vieții la producerea de mai multe bunuri. O nouă preocupare etică este lansată: *care este sensul vieții în condițiile societății contemporane* când posibilitățile colective nu mai sunt strict limitate, ci dimpotrivă, ele devin, în cadrul unei revoluții a aspirațiilor, practic, nelimitate. Problema nu mai este doar de a avea. Ea se referă la ce vrem să avem. În ce direcție să utilizăm posibilitățile care se multiplică rapid.

Dacă am rezuma cele spuse în ultimele paragrafe, din punctul de vedere al calității vieții, poate fi realizată următoarea clasificare a necesităților umane:

- Necesități universale care stau la baza unor indicatori absoluți ai calității vieții;
- Necesități umane universale evolutive care generează indicatori ai calității vieții atât absoluți, cât și relativi;
- Necesități autentice umane (la fel și categoriile precedente), dar alternative. Ele sunt necesități care caracterizează un stil de viață sau altul, o cale de realizare, împlinire, toate acestea putând duce la fericire. Ele nu sunt universale, ci variază în funcție de opțiunea individuală. Și, firește, stau la baza indicatorilor relativi ai calității vieții. Dacă-i oferim sportivului ceea ce-i trebuie omului de știință și invers, rezultatul în performanță va fi redus, negativ. Calitatea vieții fiecăruia trebuie determinată în raport cu necesitățile specifice ale stilului său de viață ales. Deci este o măsură relativă. Compararea între ei nu poate fi făcută la nivelul condițiilor de viață de care benefi-

ciază, ci doar la nivelul gradului în care necesitățile specifice stilului ales sunt satisfăcute.

- În fine, necesități artificiale, compensatorii, false. Sunt necesități a căror simplă prezență indică un mod de viață alienat, marginal, în ultimă instanță patologic. Împlinirea lor generează doar iluzia unei satisfacții parțiale, de moment, dar cumulate în timp, ele caracterizează o cale eronată care, în cele din urmă, eșuează. Calitatea vieții aici nu este legată de satisfacerea acestor tipuri de necesități, ci de reconsiderarea întregului mod de viață clădit pe fundamente valorice.

TEOREMA LUI THOMAS: INDICATORII OBIECTIVI ȘI INDICATORII SUBIECTIVI AI CALITĂȚII VIEȚII*

Știința și-a făcut un titlu de glorie din obiectivitatea ei absolută. Cunoașterea este adevărată doar în măsura în care reușește să se elibereze de perspectiva deformată a subiectului (să se desubiectivizeze, depersonalizeze), reținând ceea ce este relativ invariant din analiza realității înconjurătoare în raport cu orice subiect uman. Și primul pas spre obiectivitate îl constituie înregistrarea faptelor. Măsurarea. Știința începe când faptele sunt înregistrate cu instrumente obiective, în mod independent de așteptările subiective, de reacțiile de satisfacție sau insatisfacție pe care acestea le-ar putea genera asupra cercetătorului. Ochiul percepe lumea în limbajul culorilor. Dar culoarea este ceva subiectiv. Un aparat obiectiv de înregistrare a undelor luminoase va folosi o scală independentă de cea a observatorului uman: lungimea de undă, frecvența etc. O măsurare strict obiectivă este deci prima garanție a unei cunoașteri obiective. În sociologie în particular, în științele social-umane în general, lucrurile nu se prezintă chiar așa; apare un anumit specific. Una dintre cele mai disputate probleme este cea a indicatorilor subiectivi și obiectivi.

Indicatorii obiectivi în sociologie sunt în mare măsură similari cu măsurătorile din toate celelalte științe: indicatori pentru populație și structurile ei pe sex, vârstă; veniturile populației, structura consumului, a producției etc. Ceea ce conferă unui indicator caracterul de obiectivitate este instrumentul cu care a fost măsurat. Știința își elaborează instrumente de înaltă precizie care conferă siguranța că se măsoară exact ceea ce se dorește și că rezultatul măsurătorii este același, independent de subiectul care utilizează aparatul de măsură. „Metru” este cel mai sigur aparat de măsură. Utilizat corect, el indică aceleași valori de lungime ale unui obiect, independent de cel care face măsurătoarea. Există în științele naturii moderne (fizică, chimie, biologie) aparate extrem de sofisticate de măsură, începând cu microscopul și sfârșind cu variatele probe de laborator utilizate în analizele chimice și biologice. În sociologie nu avem aparate de măsură similare cu cele din științele naturii. Și acest lucru este normal. Un aparat de măsură trebuie să se organizeze „din materia” fenomenului de măsurat. Fenomenele fizice nu pot fi măsurate decât cu aparate fizice; cele chimice, cu aparate

chimice. Este de așteptat ca fenomenele sociale să nu poată fi măsurate cu aparate de genul termometrelor, ampermetrelor, microscopelor și nici cu celebra hârtie de turnesol. Este nevoie de aparate de „tip social”. Un recensământ reprezintă, de exemplu, un aparat social de măsură a fenomenelor sociale: parametrii variați ai populației. El este compus, în primul rând dintr-o serie de formulări conținând întrebări și indicații de observații care reprezintă o grilă de înregistrare, un selector al acestor informații care sunt relevante și în forma necesară. Apoi, el conține o instituție socială - un aparat de oameni care sunt organizați și coordonați în așa fel încât toate operațiile de culegere și prelucrarea informațiilor să fie realizate standardizat. Deși aparatul social cu care recensământul se face nu poate fi văzut de către nimeni, el este prezent, difuz, în masa întregii colectivități recensate. Testele psihologice sunt aparate de măsură a capacităților și proceselor psihice. Ceea ce conferă unui instrument de măsură caracterul de obiectivitate este complexul de proceduri utilizate, iar nu substanța acestora. În consecință, avem și în științele social-umane, în sociologie și psihologie, instrumente obiective de măsurare. Obiectivitatea lor este garantată de faptul că: a) certitudinea, probată, arată că rezultatul măsurătorii reflectă caracteristica obiectivă pe care vrem s-o măsurăm și b) că aplicarea acestor proceduri, indiferent de subiectul care realizează măsurătoarea, va da aceleași rezultate. Un test de creativitate va fi obiectiv dacă, pe de o parte el indică efectiv capacitatea de creativitate, iar nu altceva (conștiinciozitatea, disciplina în muncă sau pur și simplu exercițiu în completarea testelor), iar pe de altă parte, dacă aplicarea sa de către persoane diferite, dar la aceiași subiecți, va conduce la aceleași rezultate. Aparatele de măsură în sociologie au adesea o configurație foarte curioasă. Să luăm ca exemplu măsurarea interacțiunii în cadrul unui grup. Nucleul de bază al unui asemenea „aparat” îl constituie un observator uman antrenat special, utilizând o listă standardizată de comportamente și atitudini; un fel de grilă mentală cu ajutorul căreia se clasifică interacțiunile concrete din cadrul grupului. Activitatea de grup poate fi doar văzută sau înregistrată sonor sau filmată. Acest lucru nu este esențial. Esențială este procedura de înregistrare și antrenarea specială a observatorilor. O asemenea grilă constă din categorii mari de comportamente impersonale: criticism, evaziune, suport, destindere a atmosferei, centrare pe sarcină. Fiind un aparat „mental” - antrenează procese de cunoaștere ca observarea comportamentului și codificarea sa într-o anumită categorie - el nu poate fi produs printr-un proces de învățare, de formare a observatorilor.

Am insistat asupra acestui caz pentru că el evidențiază o cu totul altă ipostază a aparatelor de măsură. Construcția lor nu este fizică, ci cognitivă. Ele nu sunt ceva existent în afara subiectului, ci interior acestuia, un set

* Elena Zamfir, „*Incursiune în universul uman*”, op. cit., p. 183-195

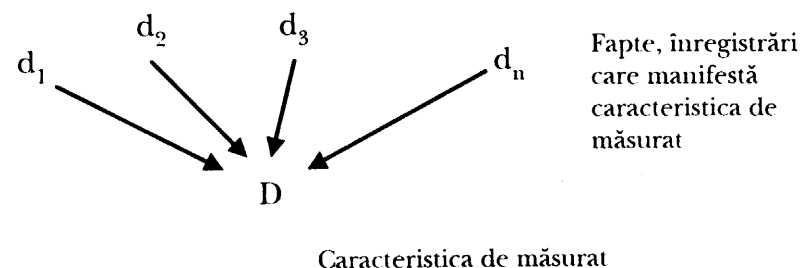
de procese de cunoaștere strict organizate și dirijate. Și cu toate acestea, ele nu apar mai puțin riguroase decât alte instrumente de măsură. Sunt, desigur, mult mai fragile. Va trebui să ne obișnuim tot mai mult cu aceste noi tipuri de aparate de măsură care vor deveni frecvente, în timp ce științele sociale și umane se vor dezvolta.

Un sociolog vrea să măsoare intensitatea și dinamica dragostei din cadrul familiei. Cum ar putea să procedeze? Un autor de romane fantastico-științifice (pentru că mulți dintre noi cred că un asemenea lucru ar putea să fie imaginat doar într-un viitor nedeterminat, iar nu în prezent, lucru de altfel fals) și-ar imagina o mașinărie imensă în care perechile intră pe rând și în care o mulțime de mecanisme înregistrează, fotografiază, măsoară, apreciază; în final, pe un panou apare o cifră desemnând nivelul dragostei dintre cei doi. O asemenea imagine este tipic fizicistă mecanicistă. În realitate, sociologul nostru nu ar proceda așa. Aparatul său de măsură ar consta dintr-o mulțime de proceduri ca: grile de observație a comportamentului, teste de personalitate, discuții cu cei doi, chestionare.

În principiu, orice caracteristică socială sau psihologică este măsurabilă cu un instrument de tip științific care oferă rezultate nu mai puțin obiective decât instrumentele științelor naturii. Putem acum trage o concluzie generală. Indicatorii obiectivi sunt măsurători obținute cu instrumente înalt standardizate. De aici decurge însă încă o caracteristică a lor: sunt fundați pe o cunoaștere științifică amplă a respectivului fenomen. Un cunoscut epistemolog francez, Gaston Bachelard, spunea că aparatul de măsură este o „teoremă reificată”. El obiectivează deci în structura sa o cunoaștere științifică prealabilă a fenomenului de măsurat. *Nu putem măsura decât ceea ce cunoaștem foarte bine.*

Să ne întoarcem la sociologul nostru. Poate el imagina un instrument de măsură a dragostei? Da, dar cu o condiție. Să fie în posesia unei teorii suficient de elaborate a dragostei. Să știe care sunt tipurile și caracteristicile concrete de manifestare a acestui sentiment. În fapt, ceea ce omul de știință vrea să măsoare, lucru valabil mai ales în științele socioumane, nu este „vizibil”; sesizabil cu organele naturale de simț, ci o caracteristică „ascunsă”. Cel mai frecvent este vorba de o caracteristică abstractă, un „construct” al științei. Psihologul vrea să măsoare personalitatea umană, orientările fundamentale ale acesteia. Dar care sunt ele? Exemplu: o teorie psihologică propune patru tipuri fundamentale de temperament: coleric, sangvin, melancolic și flegmatic. O alta, propune două orientări fundamentale: introvertit și extrovertit. O alta: personalitate deschisă și personalitate închisă, dogmatică. Toate aceste caracteristici sunt ascunse ochiului liber. Nimeni nu poate avea acces direct la ele. Sunt mai departe un fel de constante structurale difuze în

dinamica comportamentului uman. Același lucru se poate spune și despre sentimentul de dragoste. Nimeni nu-l poate vedea direct. El reprezintă o caracteristică complexă, care se manifestă într-o mulțime de situații comportamentale, fără însă ca vreunul din ele să-l conțină în mod complet. Un băiat și o fată merg pe stradă ținându-se de mână. Putem trage concluzia din această observație că ei se iubesc? Nu, deși un asemenea fapt exprimă o anumită probabilitate a existenței sentimentului de dragoste. Cei doi iau decizia să se căsătorească. Acest nou fapt, mai mult decât primul, ne indică probabilitatea existenței sentimentului de dragoste. Da, dar nici din acesta nu putem trage o concluzie certă. Un aparat de măsură a sentimentului de dragoste trebuie să ia în considerare mulțimea de fapte ($d_1, d_2, d_3 \dots d_n$) care indică, cu o anumită probabilitate, existența și gradul sentimentului de dragoste (D), fără ca nici unul dintre ele să fie expresia certă și totală a acestuia. Doar împreună, corelate și coroborate după o procedură anume, ele pot da o indicație certă, obiectivă a existenței sau nu a sentimentului de dragoste și a nivelului său. Deci teoria trebuie să ne indice structura sentimentului, pluralitatea manifestărilor sale. Doar pe baza unei asemenea cunoașteri putem construi un aparat exact de măsură, adică putem delimita acele manifestări care, cumulate, ne pot indica prezența și nivelul caracteristicii căutate. La nivelul cunoașterii cotidiene nu există „o teorie” a dragostei. Fiecare dintre noi știm, sau ne imaginăm că știm, ceea ce este dragostea. Această cunoaștere comună este însă difuză, intuitivă, nestructurată, fluctuantă de la un individ la altul. Pe baza ei nu putem în nici un caz construi o procedură riguroasă de măsurare a dragostei.



În cazul multor caracteristici potențial interesante pentru sociolog și psiholog nu există încă nici măcar „numele” și cu atât mai puțin teorii la nivelul simțului comun. Opriți pe stradă o pereche de tineri și întrebați-i dacă se iubesc. Ei ar putea da un răspuns la această întrebare pentru că „știu” aproximativ ce înseamnă „a iubi” și, de asemenea, pot să dea o anu-

mită estimare acestui sentiment în relațiile lor reciproce. Întrebați-i însă dacă sunt schizoizi sau psihoizi. Cu excepția cazului în care cei doi sunt psihologi sau interesați de psihologie, ei ar ridica din umeri. Despre așa ceva nu au auzit și nu au de unde să știe cum sunt. Unele lucruri pe care sociologul și psihologul vor să le măsoare au un echivalent la nivelul conștiinței comune. Mult mai multe însă nu au încă.

Logica științei este, într-un fel, circulară. Pentru a dezvolta teorii cât mai exacte, trebuie să măsurăm, să avem fapte. Ca să măsurăm, să obținem fapte, ne trebuie instrumente de măsură. Iar pentru a le avea pe acestea, ne trebuie teorii. Dar pentru a avea teorii ne sunt necesare faptele. Instrumentele de măsură, indicatorii sunt produși și perfecționați în urma acumulării de cunoștințe.

După această incursiune în teoria indicatorilor și a măsurării, putem înțelege mai bine situația măsurării calității vieții. O putem măsura? De ce indicatori dispunem?

După cum am văzut într-un capitol anterior, în statisticile sociale existente sunt conținute o mulțime de măsurători relevante pentru calitatea vieții. Dar ele sunt parțiale și limitate. Numărul indicatorilor relevanți pentru calitatea vieții este în multiplicare rapidă. Și aici se pune o dublă problemă: a *fezabilității* și a *costului*. Poate cunoașterea actuală să construiască instrumentele necesare măsurării tuturor acestor caracteristici relevante pentru calitatea vieții într-o măsură riguroasă, obiectivă? Și dacă da, ne putem permite să realizăm asemenea măsurători sau ele presupun costuri ce depășesc cu mult resursele de care dispunem? În ceea ce privește fezabilitatea este clar că ne aflăm încă într-o poziție dificilă. Foarte multe componente ale vieții, despre care știm că sunt importante, nu se regăsesc la nivelul cunoașterii științifice sub forma unor teorii sistematice, suficient dezvoltate, încât pe baza lor să putem imagina instrumente de măsură satisfăcătoare. Și cu atât mai puțin știm despre calitatea globală a vieții, despre fericirea și realizarea umană. Ca oameni „naturali”, care „ne trăim viața”; „știm” dacă ne simțim bine sau nu în colectiv, în întreprindere, în societatea ai cărei membri suntem. Ca oameni de știință, „nu știm” ce este dragostea, prietenia, ce este satisfacția sau fericirea. *Teoriile* noastre științifice despre aceste procese complexe sunt rudimentare sau lipsesc complet. Aici nu avem o bază pentru a construi instrumente de măsură satisfăcătoare de riguroase și obiective. După atâta teorie abstractă, să facem un popas într-un exemplu mai colorat. Un psiholog social american și-a pus următoarea întrebare: în ce condiții se cristalizează sentimentul de dragoste între un băiat și o fată? Ce tipuri de personalitate trebuie să aibă cei doi? Ca răspuns la această întrebare, el a formulat ipoteza complementaritate/similitudine. Există, după părerea lui,

două posibilități, dar nu putem ști *aprioric* care este cea adevărată. *Ipoteza complementarității*: dragostea se înfiripează între două persoane cu personalități diferite, care se completează reciproc. *Ipoteza similarității*: dragostea apare între tipuri de persoane apropiate ca structură și orientare, fiecare recunoscându-se și confirmându-se în celălalt. Pentru a decide care dintre cele două ipoteze este cea corectă, s-a recurs la o procedură experimentală relativ simplă. Un grup de studenți, băieți și fete, au fost analizați din punctul de vedere al personalității. Rezultatele au fost introduse într-un computer care a generat două tipuri „perechi” unele, după ipoteza similarității, iar altele după ipoteza complementarității. Perechile astfel constituite au fost solicitate să danseze împreună în tot cursul unei serate organizate special. Iar la sfârșitul petrecerii, fiecare a fost solicitat să indice în ce măsură partenerul (partenera) ales de computer i-a plăcut; în ce măsură ar dori să-l (o) mai întâlnească. Care ipoteză este cea corectă oare? Experimentul la care ne referim a selectat ca fiind corectă ipoteza complementarității. Desigur, acesta este un test parțial. Până la elaborarea unei teorii a dragostei mai este însă foarte mult. Putem spune că dragostea nu poate apărea între două personalități diferite ca structură? Și invers, putem presupune că este suficient ca două persoane să aibă personalități similare pentru a se îndrăgosti reciproc? Care sunt mai precis caracteristicile a căror complementaritate poate genera acest sentiment și care sunt cele a căror similaritate este generatoare sau inhibitoare a dragostei? Aceste întrebări sunt suficiente pentru a releva caracterul rudimentar, primitiv al „teoriei” amintite. Ea poate fi însă un prim pas spre realizarea unei înțelegeri mai exacte a sentimentului de dragoste. Mult mai multe aspecte ar trebui luate în considerare. Din același perimetru, o altă teorie. Un psiholog de formație psihanalitică și-a pus întrebarea dacă nu cumva acest sentiment este fundat mai degrabă pe un alt sentiment mai profund și fundamental pentru om: sentimentul de acceptare de sine, stimă și prețuire de sine. Nu cumva ne îndrăgostim de cei care „seamănă” cu noi tocmai pentru că ne regăsim, ne recunoaștem în celălalt? Celălalt, prin asemănarea cu noi, ne confirmă, sprijinind acceptarea noastră de sine, fundamentală pentru întreaga dinamică interioară. Ipoteza se originează în psihanaliza freudistă. Dragostea ar reprezenta o prelungire a complexului narcisist. Precum miticul Narcis, îndrăgostit de propria sa imagine, fiecare dintre noi ne îndrăgostim de cel în care recunoaștem propria noastră construcție. O asemenea teorie poate fi testată relativ simplu. Și iată cum s-a procedat: s-a luat asemănarea fizică, la care avem accesul cel mai direct. Cercetătorul nostru a luat o mulțime de fotografii ale membrilor unor perechi. Le-a amestecat și apoi le-a prezentat unui „juriu” care trebuia să stabilească în ce măsură persoanele din două fotografii seamănă sau nu. Se

poate astfel determina dacă cei care simt o atracție reciprocă sunt mai asemănători decât combinarea întâmplătoare. Experimentul a confirmat ipoteza. Asemănarea chiar fizică dintre persoanele care formează un cuplu este semnificativ mai mare decât asemănarea dintre două persoane luate la întâmplare. Și aceasta poate fi un început teoretic care pune în evidență doar un aspect, ignorând multe altele. Este clar că nu toți cei care se aseamănă se îndrăgostesc unii de ceilalți. Și nu este încă probat că lipsa de asemănare este o piedică în calea dragostei.

Obținerea de fapte, de măsurători nu este atât de simplă pe cât s-ar crede. Unul din visurile omenirii a fost de a se lămurii „ce este pe Marte”. Au fost obținute ceva date prin telescoape extrem de puternice. Dar a fost clar că până nu se vor trimite nave spațiale care să se apropie suficient de misterioasa planetă, multe enigme vor rămâne nerezolvate. Programul "Pioneer" al cărui obiectiv a fost crearea și trimiterea unei sonde spațiale spre Marte a durat câțiva ani. Mii de oameni au fost antrenați. Și fonduri uriașe. Și în fapt ce a fost Pioneer? Un aparat de fotografiat (desigur, extrem de sofisticat) care și-a făcut fotografiile la o distanță suficient de mică de Marte și a trimis imaginile obținute înapoi pe Pământ. Un instrument de măsură. Dificultatea în acest caz a fost depărtarea. În cazul realităților umane, nu depărtarea, ci complexitatea este problema dificilă. A inventa o „sondă umană” care să se apropie suficient pentru a înregistra relațiile de dragoste dintre oameni este, în mod cert, un program cu multe ordine de dificultate în plus decât sonda spațială. Deși mai dificil, cu greu s-ar putea contesta că nu este și mai mult important. Din păcate însă, este greu de spus de ce pentru investigarea realităților umane omenirea n-a avut înțelepciunea de a face nici a mia parte din efortul investit pentru investigarea lui Marte. Foarte multe caracteristici ale vieții umane, esențiale pentru om, sunt la ora actuală nemăsurabile prin *mijloace sistematice*, fondate pe știință. Nu trebuie să ne mirăm că, deocamdată, nu avem încă cristalizată ideea cum să investigăm în mod obiectiv starea de fericire, de plinătate, de calitate a vieții.

Și totuși există o posibilitate de care sociologia actuală dispune, și pe care o utilizează din plin pentru a investiga o mulțime dintre cele mai complexe aspecte care constituie viața umană. Sunt așa-numiții *indicatori subiectivi*. Nu am vrea ca denumirea să inducă în eroare pe cititor. Orice indicator, inclusiv cei obiectivi, sunt rezultatul înregistrării de către subiect a realității. Indicatorii subiectivi se caracterizează prin faptul că utilizează ca sursă de informații despre realitatea socială și umană „observatori naturali”, omul. Fiecare dintre noi trăindu-ne viața, în variate condiții, prin însuși acest act înmagazinăm în conștiința noastră o mulțime de informații, o experiență. Le prelucrăm. Le sintetizăm. Pentru a trăi, nu așteptăm ca numai știința să

ne ofere informații, ci le obținem singuri prin mijloacele de cunoaștere, desigur mult mai rudimentare, dar deloc neglijabile, de care conștiința noastră cotidiană dispune. Unii dintre oameni, dimineța, înainte de a se îmbrăca, deschid radioul și ascultă buletinul meteorologic, pentru a ști dacă își vor pune sau nu pardesiul, dacă vor lua sau nu umbrela. Cei mai mulți dintre ei (inertie, neîncredere în puterea științei?) preferă să ignore prognozele făcute de specialiști și privesc singuri pe fereastră sau scot mâna afară să vadă dacă este cald sau frig. Dar indiferent de încrederea sau neîncrederea pe care o au în știință, ar fi fatal pentru oricare dintre noi să aștepte verdictul specialistului care să-l încunostiințeze dacă este sau nu îndrăgostit, dacă îi place sau nu profesia pe care o practică, dacă este fericit sau nu cu viața pe care o duce. Noi estimăm continuu tot ceea ce ne înconjoară, stabilim față de cine avem sentimente de prietenie sau antipatie, ce colegi ne sunt apropiați și cu care preferăm să lucrăm, dacă ne place sau nu peisajul pe care îl vedem, suntem conștienți de durerile și satisfacțiile pe care viața ni le oferă continuu. A trăi viața înseamnă totodată și a fi conștienți de ea, a culege sistematic informații, a le prelucra și sintetiza, a raporta condițiile existente la așteptările, aspirațiile, idealurile noastre. Aceasta este o situație favorizantă pentru cunoaștere. Despre planeta Marte experiența noastră comună nu ne oferă nici un fel de informație. Degeaba am scruta cu privirea cerul. Mai mult decât un punct luminos nu vedem. Nu același lucru se întâmplă însă în ceea ce privește multe din aspectele vieții umane. Un sociolog poate să nu aibă nici o informație despre faptul dacă tinerii se căsătoresc sau nu din dragoste. Dacă pentru a ști acest lucru ar trebui să instaleze în locurile unde se oficiază căsătoriile un detector de sentimente, situația lui ar fi absolut disperată. Dar cei care se căsătoresc „știu” dacă o fac sau nu din dragoste. Cei mai mulți dintre ei, da. Desigur, mijloacele prin care ei dobândesc această „știință” sunt diferite de cele pe care cândva, greu de presupus când, știința le va elabora. Ei au o imagine, poate primitivă, simplificatoare, nu în puține cazuri eronată, dar o imagine. Nimeni dintre noi, cu ajutorul simțurilor noastre naturale, nu putem ști cu precizie dacă afară sunt 19° sau 21°. Diferențele sunt prea mici pentru simțurile cu care natura ne-a înzestrat. Dar putem determina cu precizie dacă este frig, răcoare, sau caniculă. Cu simțul nostru comun nu putem determina câți „ferici” caracterizează viața noastră, așa cum specialistul secolului XXI sperăm că o va putea face. Dar știm cu siguranță dacă suntem fericiți sau disperat de nefericiți.

Neputând să strângă el însuși, cu instrumente specializate, obiective, fondate pe teorii științifice, informațiile necesare despre starea vieții oamenilor, sociologul, filosoful poate recurge la informațiile stocate în conștiința umană, obținute cu mijloacele de care dispune. Indicatorii astfel obținuți

sunt numiți indicatori subiectivi. Marea majoritate a indicatorilor calității vieții, în orice caz, toți cei care se referă la aspectele cele mai importante, sunt indicatori subiectivi. Cei mai des utilizați indicatori sunt *indicatorii de satisfacție*. În momentul de față nu putem imagina o procedură riguroasă de a măsura starea de satisfacție în viață. Dar îi putem solicita pe oameni să declare cât de satisfăcuți sau nesatisfăcuți se simt ei, cu viața în general, cu diferitele sfere particulare ale acesteia - cu munca, cu familia, cu timpul liber etc. Un indicator de satisfacție poate să fie compus dintr-o singură întrebare adresată diferitelor persoane, de genul:

Gândindu-vă la modul în care a decurs viața dv. în ultimele zile, cât de satisfăcuți v-ați simțit?

Persoanele sunt solicitate să identifice starea lor de satisfacție globală cu viața „din ultimele zile” sau cu familia sau cu munca, pe o scală cu mai multe grade de intensitate. Cea mai des utilizată este cea cu 5: 1. foarte nemulțumit, foarte insatisfăcut; 2. destul de puțin satisfăcut; 3. nici mult, nici puțin, nici satisfăcut, nici nesatisfăcut; 4. destul de satisfăcut; 5. foarte satisfăcut. Combinarea mai multor asemenea estimări oferă un indicator de satisfacție cu viața.

Un alt indicator frecvent utilizat este cel de *calitate percepută a vieții*. Subiecții sunt solicitați să evalueze calitatea diferitelor condiții, sfere, componente ale vieții lor: starea lor de sănătate, capacitățile proprii intelectuale, continuând cu viața de familie, relațiile cu soțul/soția, cu copiii, cu rudele, viața petrecută în sfera muncii, profesia, munca concretă, relațiile cu colegii etc. și sfârșind cu calitatea mediului social, uman, cât și a celui natural.

Indicatorii subiectivi utilizează deci percepția observatorilor naturali, a oamenilor care trăiesc, asupra propriei lor vieți și a reacțiilor lor la aceasta.

Ar fi o greșală însă să considerăm indicatorii subiectivi doar simpli *înlocuitori de nevoie* ai unor indicatori obiectivi. Ei exprimă nu numai o realitate, dar totodată și *percepția, trăirea* acestei realități. Or, calitatea vieții se referă la ambele aspecte: atât la starea obiectivă, independentă de subiect, a condițiilor de viață, cât și la trăirea acestei stări. Dacă X este apreciat în mod obiectiv de către colegii săi, dar el crede (percepția sa subiectivă eronată) că nu este apreciat, putem face abstracție în estimare calității vieții sale de vreuna dintre aceste două serii de fapte? Să considerăm doar pe cele obiective? Desigur, și acestea sunt foarte importante. Aprecierea reală a celorlalți, chiar dacă rămâne nepercepută ca atare de către respectivul, se manifestă prin comportamentele acestora, afectându-i viața mai devreme sau mai târziu, în mod pozitiv. Dar și perceperea (fie ea și ero-

nată) a lipsei de apreciere este importantă. Ea afectează în mod direct starea de satisfacție a lui X. Cele două serii de fapte, aprecierea stării obiective, cât și estimarea proprie subiectivă sunt complementare în determinarea calității vieții. Chiar dacă am putea surprinde riguros, obiectiv, stările reale ale vieții, nu putem să ne dispensăm și de înregistrarea reacției subiective a oamenilor la acestea. Pericolul de război există în mod obiectiv. El invadează, prin multiple consecințe negative, viața noastră: cheltuieli făcute pentru înarmare în loc de a fi orientate spre bunăstarea colectivității, neîncredere, suspiciune și încordare în relațiile internaționale, tensiune și nervozitate, lipsă de contacte științifice și culturale. Aceste efecte *sunt*, indiferent dacă există sau nu conștiința pericolului războiului. Este însă importantă și percepția individuală a amenințării războiului, reacția subiectivă la aceasta. X ar putea trăi dramatic amenințarea războiului, să o resimtă ca o prezență frustrantă și continuă. Y, dimpotrivă, nici nu se gândește la un asemenea pericol. Din acest punct de vedere, viața sa este lipsită de griji. Posibilitatea unui război nu intră în conștiința lui decât ca o chestiune abstractă, îndepărtată și improbabilă, neconstituind din acest motiv o sursă de îngrijorare. Obiectiv, amenințarea unui război este egală pentru cei doi. Consecințele obiective asupra vieții lor pot, de asemenea, să fie egale. Subiectiv însă, ea are semnificații cu totul diferite.

Nu este întâmplător că, în ultimul timp, starea de spirit a unei colectivități este considerată cu tot mai multă atenție. În multe țări, în prezent, în rapoartele publicate periodic despre „starea națiunii”; pe lângă date obiective, despre starea efectivă a unei colectivități, sunt incluse și date subiective (despre starea de spirit a populației). Și aceasta nu neapărat pentru a suplini lipsa unor date obiective, dar și pentru a le suplimenta pe acestea cu complementarul lor, trăirea subiectivă. Importantă este nu numai criza economică sau proporția de șomeri sau rata criminalității, dar și îngrijorarea subiectivă în legătură cu asemenea fenomene negative.

În sociologie este citată frecvent o faimoasă idee referitoare la această complementaritate obiectiv/subiectivă, cunoscută sub numele de „Teorema” lui Thomas. Aceasta spune: „Noi nu acționăm în situații obiective, ci în situații așa cum le definim noi subiectiv”. Am pus termenul de teoremă între ghilimele pentru a marca faptul că aceasta nu este o propoziție riguroasă, de genul teoremelor în știință, ci mai mult o metaforă. Nimeni, în prezent, nu crede că situația reală, așa cum ea este în mod obiectiv, nu este în sine importantă pentru noi și pentru modul în care acționăm. Ea atrage însă atenția asupra faptului că și definiția subiectivă a lucrurilor și împrejurărilor, adecvată sau eronată, este o parte a vieții noastre, care influențează starea noastră, modul în care acționăm.

INDICATORI SUBIECTIVI AI CALITĂȚII VIEȚII*

Indicatorii calității percepute a vieții

Aceștia exprimă estimarea pe care subiecții înșiși o dau stării diferitelor sectoare/sfere, componente sau condiții ale vieții lor. Sunt frecvent utilizați în studiile de calitate a vieții. Doar în puține cazuri starea diferitelor componente ale vieții este strictă și ușor observabilă din exterior: starea relațiilor dintre soți, dintre părinți și copii, dintre colegi, starea vieții politice, a unei persoane. În plus, starea unei componente a vieții depinde nu numai de ceea ce se poate observa din exterior, ci și de așteptările, nivelul de aspirații ale subiectului însuși. Din acest motiv sunt utilizați adesea „observatorii naturali”, adică membrii populației studiate, care sunt solicitați să estimeze starea diferitelor componente ale vieții lor. *Forma întrebărilor* din interviu/chestionar care ne dă o asemenea informație este de regulă următoarea: „Sănătatea, locuința, asistența medicală etc. *este foarte bună ... foarte proastă*”. Există conflicte cu șeful, cu colegii, cu vecinii etc. *într-o foarte mică măsură ... într-o foarte mare măsură*”.

Scalele cel mai frecvent utilizate sunt cu 5 trepte (tip Lickert), dar pot fi și cu 7, rareori cu 10, cu 4, 3 sau chiar 2.

Există două tipuri de indicatori ai calității percepute a vieții:

a. Indicatori ai calității percepute a vieții sectoriali sau particulari

- se referă la estimările date de subiecți diferitelor sfere, componente, condiții particulare ale vieții lor: calitatea percepută a vieții de familie sau a vieții de muncă sau a vieții politice; calitatea percepută a relațiilor cu colegii, cu șeful, cu copiii.

b. *Indicatori ai calității percepute a vieții globale: calitatea percepută a vieții în globalitatea ei.* Acești indicatori se obțin prin combinarea indicatorilor calității percepute a vieții sectoriali care vizează principalele sfere ale vieții (familie, muncă, timp liber, propria persoană, politică etc.). Indicatorii calității percepute a vieții nu trebuie considerați a fi strict indicatori ai stării vieții; ei cuprind structural în ei înșiși și o anumită evaluare

pe care subiecții înșiși o fac inevitabil respectivei stări. Cu alte cuvinte estimarea stării nu este independentă de evaluarea ei.

Indicatori de satisfacție cu viața

Aceștia sunt înregistrări ale gradului de satisfacție/insatisfacție a unei populații, fie cu viața în general (*indicatori globali de satisfacție cu viața*), fie cu sfere/componente/condiții ale vieții (*indicatori sectoriali de satisfacție cu viața*): satisfacția cu familia, cu profesia, localitatea, colegii de muncă, prietenii, timpul liber etc.

Gradul de satisfacție/insatisfacție poate fi estimat pe două căi:

a. *Direct*: persoanele în cauză sunt solicitate să estimeze gradul lor de satisfacție/insatisfacție cu viața în general, sau cu diferitele sfere/componente/condiții, utilizând scale care pot avea 10,7,5,4,3 sau 2 valori.

b. *Indirect*: prin consecințele satisfacției/insatisfacției: se înregistrează de exemplu dorința/lipsa de dorință (intenția) a persoanei respective de a păstra locul de muncă, profesia, localitatea, locuința (satisfacție) sau de a le schimba (insatisfacție).

Indicatorii globali de satisfacție cu viața pot fi *specificați sau nespecificați*. *Indicatorii specificați de satisfacție cu viața* sunt rezultatul combinării indicatorilor de satisfacție cu viața sectoriali sau parțiali; satisfacția cu viața în general este astfel estimată prin considerarea satisfacției cu principalele sfere componente ale vieții - familie, muncă etc. *Indicatorii nespecificați de satisfacție cu viața* sunt obținuți prin solicitarea subiectului să estimeze în general gradul său de satisfacție/insatisfacție cu viața. Cei mai frecvenți indicatori nespecificați de satisfacție cu viața sunt de următoarele tipuri: o întrebare cu privire la satisfacția cu viața; media a două întrebări similare de satisfacție cu viața, plasate însă în poziții diferite în cadrul unui chestionar, metodă care s-a probat a da un indicator mai bun; combinarea mai multor întrebări diferite legate de satisfacție globală cu viața: cât de satisfăcut/mulțumit cu viața este respectiva persoană, frecvența momentelor de profundă satisfacție, bucurie, a necazurilor, îngrijorărilor.

Cercetările au indicat faptul că gradul de satisfacție depinde atât de calitatea condițiilor de viață, cât și de *tipul și nivelul de aspirații* ale subiectului. Indicatorii de satisfacție cu viața sunt foarte des utilizați pentru a măsura calitatea vieții.

Indicatori de fericire

Acesta este o înregistrare a gradului de plinătate, exaltare, bucurie

* *Dicționar de Sociologie* – coord. C. Zamfir și Lazăr Răscanu. Ed. Babel 1993, E. Zamfir p. 748

accentuată. fericire/nefericire, disperare, nenorocire al unui individ, sau al unei populații. Indicatorul de fericire este utilizat în sistemul indicatorilor subiectivi ai calității vieții. Prin natura sa exprimă o stare psihologică globală „limită, de vârf” (A. Maslow).

Indicatorul de fericire se construiește de regulă utilizând o întrebare adresată subiecților cu privire la experiența, de regulă într-o anumită perioadă specificată a vieții, a unor momente de profundă bucurie, deplinătate sau de nenorocire, disperare sau din combinarea mai multor întrebări referitoare la diferitele forme de manifestare ale fericirii sau nefericirii - stare de exaltare, bucuria unei reușite ieșite din comun, tentația de a spune clipei „oprește-te” (*Faust*) „a te simți în al nouălea cer”. Disperare, sentimentul cronic de inutilitate, de eșec. Uneori sunt utilizați indicatori separați de fericire și de nefericire. Studiile au indicat că între indicatorul de fericire și cel de nefericire deși există o corelație negativă semnificativă, aceasta nu are valori atât de ridicate cum ne-am fi așteptat. Acest lucru sugerează că stările de fericire și nefericire nu sunt absolut exclusive, ci adesea se succed unele altora, la intervale scurte de timp, putând chiar coexista într-o anumită măsură. Sunt autori care argumentează că indicatorul de fericire nu coincide cu indicatorul de satisfacție a vieții, deși inevitabil vor fi înalt corelați. Motivul este că ei se referă la stări psihologice distincte: satisfacția exprimă mai mult o stare psihologică de acceptare a vieții, considerarea ei ca acceptabilă în raport cu aspirațiile și posibilitățile. Fericirea se referă la stări psihologice mult mai intense: sentimentul de plinătate, de exaltare, trăiri de „vârf”, bucurie profundă vizavi de nenorocire, disperare, având o coloratură emoțională mult mai puternică decât satisfacția. Pentru a ilustra o asemenea posibilă diferență, voi cita rezultatele unei cercetări care a pus în evidență că vârstnicii tind să fie mai satisfăcuți decât tinerii; tinerii în schimb, tind să fie mai fericiți decât vârstnicii.

Indicatori de alienare

Operaționalizând conceptul de *alienare* schițat de Hegel, elaborat de Marx și preluat în sociologia contemporană, M. Seeman (*On the Personal Consequences of Alienation in „Work”, 1959*) formulează 5 dimensiuni: lipsă de putere, lipsă de sens, anomie, izolare socială și înstrăinare de sine. Pornind de la această conceptualizare, D.G. Dean (*Alienation : Its Meaning and Measurement, 1961*) a dezvoltat un instrument de măsură a alienării care, în diferite forme, este utilizat frecvent în cercetările empirice asupra atitudinii față de muncă.

CE ÎNSEAMNĂ TIMP LIBER?*

Problema de a ști cu precizie ce înseamnă timp liber și corelativul său, „timp neliber” nu este pur academică. Ea reprezintă o necesitate practică. Una din aspirațiile care au explodat în timpul Revoluției noastre se referă și la zona timpului liber. Nu este întâmplător faptul că unul din primele decrete cu o popularitate incontestabilă după Revoluție se referă la trecerea rapidă la săptămâna de lucru de cinci zile. „Vrem libertate, vrem democrație, vrem demnitate, vrem bunăstare, dar și mai mult timp liber!” Pentru ca aceste aspirații să devină eficiente din punctul de vedere al identificării mijloacelor de realizare a lor, este nevoie însă să știm cu precizie ce vrem; ce înseamnă, de fapt, timp liber!

Timpul liber face parte din clasa conceptelor derutante. La nivelul simțului comun, toată lumea are impresia că știe, cu multă claritate, ce înseamnă timp liber. Când specialistul încearcă să-l delimiteze cu rigurozitate, impresia de claritate se pulverizează. Încercările specialiștilor de a defini timpul liber se lovesc de importante dificultăți. În mentalitatea comună, timpul liber tinde să se definească în mod special, în opoziție cu timpul de muncă. O asemenea înțelegere pare a fi, însă, mai degrabă, o expresie a configurației sociale și culturale, specifice societății actuale. Ridicată la rang de criteriu universal, ea ne poate induce în eroare. Conceptul de timp liber pare astfel, mai degrabă, a nu avea un sens absolut, universal, ci, în mare măsură, variabil cultural. Și totuși, cred că este posibilă formularea a cel puțin două criterii universale care să delimiteze timpul liber de cel „neliber”: *caracterul uman* și *caracterul neexclusiv* al unei activități.

Prin *caracterul uman*, înțelegem specificul unei activități de a reprezenta, pentru autorul ei, un cadru de manifestare a capacităților personale de dezvoltare, de autoîmplinire, de satisfacere a variatelor sale necesități.

Prin *caracter neexclusiv*, avem în vedere acea trăsătură a unei activități de a nu limita, într-un mod frustrant, satisfacerea altor necesități umane decât cele la care se răspunde direct. Din acest ultim punct de vedere, distribuția timpului ca resursă trebuie să se subordoneze necesităților multiple și diverse care caracterizează persoana umană. O activitate care doar „în sine” poate să fie satisfăcătoare uman, dar, care devine însă excesivă împiedicând celelalte manifestări ale persoanei umane, unilateralizează

* Elena Zamfir. Revista „Timp liber” 2/1992

omul, tinzând să devină o constrângere.

În societățile moderne, caracterizate prin separarea netă a muncii de viața personală, timpul liber s-a definit mai mult în opoziție cu timpul de muncă. Într-o asemenea opoziție, muncă-timp liber, este inclusă și o anumită viziune asupra semnificației muncii pentru om. Munca reprezintă o parte a vieții în care omul îndeplinește o serie de activități impuse, în care el nu se regăsește întotdeauna, de regulă, îndeplinindu-le numai pentru a obține cele necesare vieții lui. Munca apare aici doar ca un mijloc pentru obținerea resurselor de trai. Viața propriu-zisă a omului, în care el se simte liber de a face exact ceea ce dorește, începe de abia după orele de muncă. Și iată că, din cele 24 de ore ale zilei, 8 ore trebuie date la o parte. Ce va rămâne nu este încă timp liber. Pentru a trăi, omul are nevoie nu numai de mijloace economice ca plata energiei și timpului petrecut în muncă. Lui îi este necesară și odihna, deci încă 8 ore, în medie. Mai are apoi alte cerințe față de sine și față de familia sa: toaleta zilnică, menajul, creșterea și educarea copiilor etc. Se mai scad, deci, câteva ore. După cum se observă, toate aceste activități cu acoperirea lor din timpul de 24 de ore reprezintă necesități ce vin din exteriorul omului, pe care el este nevoit să le facă. Rămâne, dacă scădem toate acestea, un timp al nostru, pe care suntem stăpâni, liberi să-l folosim cum vrem, într-un fel sau altul, pentru propria noastră plăcere. Această fracțiune, mai mare sau mai mică de timp, este considerată în societățile moderne timp liber: unul cântă, altul ascultă muzică, altul se plimbă, altul pescuiește sau se uită la televizor etc.; fiecare are posibilitatea de a-l utiliza după propria sa dorință.

O asemenea împărțire, oricât de clară ar părea la prima vedere, este extrem de vulnerabilă. Sistemul industrial modern, este adevărat, a transformat munca mai mult într-o obligație, adesea neplăcută, într-un mijloc doar. Dar aceasta este numai o față a medaliei. Chiar în condiții dificile, pentru mulți munca a reprezentat nu doar o parte a vieții lor, ci un prilej de actualizare a propriilor capacități, un cadru pozitiv de stabilire a unor relații umane. Toate studiile făcute de psihologi, sociologi, filosofi sau medici au scos în evidență că munca reprezintă un factor de echilibru în viața noastră, ea fiind stimulativă autoperfecționării umane. Sunt cunoscute celebre cercetări făcute în diferite țări, care au infirmat prejudecata că oamenii muncesc numai de nevoie. Puși în situația de a decide, în ipoteza că ar avea mijloace economice satisfăcătoare pentru viață, cei mai mulți dintre ei (o substanțială majoritate a celor întrebați, în variate anchete și în diferite țări) au declarat că și în aceste condiții ar continua să muncească.

Pe de altă parte, în societățile actuale, are loc un proces clar de schimbare a semnificației muncii în viața omului: creșterea numărului de

persoane care lucrează în profesii complexe, interesante, stimulative uman, făcute din „vocație”. Asemenea profesii pot deveni **pasiuni** în viața celor care le practică. În cazul acestor profesii, zidul dintre muncă și viață personală, cu satisfacții pentru om, se prăbușește; munca redevine o parte a vieții propriu-zise. Granițele rigide dispar, nu mai există 8 ore strict definite, ci timpul de muncă se prelungește și acasă. Mai există încă un aspect. Înregistrăm un proces semnificativ de ceea ce se numește adesea umanizarea muncii: îmbunătățirea condițiilor de muncă, atât a celor fizice, cât și a celor sociale, și anume, chiar reproiectarea procesului de producție în așa fel încât munca să devină o activitate interesantă, înalt satisfăcătoare, stimulativă. Tinde să dispară, în consecință, opoziția dintre activitatea de muncă și timp liber. Un factor important în acest proces îl reprezintă și scăderea timpului de muncă, săptămâna de lucru de cinci zile oferă omului un spațiu mai larg, de a-și diversifica activitățile sale. În legătură cu acest aspect, apare cu claritate o caracteristică a timpului „neliber”. Caracterul „liber-neliber” al timpului trebuie considerat relativ la totalitatea necesităților și aspirațiilor umane. O activitate care deși, în sine, poate reprezenta pentru o persoană o sferă de manifestare proprie, oferind multiple surse de împlinire (timpul necesitat de acestea reprezentând un timp liber), dacă devine excesiv de solicitant împiedicând celelalte activități, consumând timpul necesar acestora, se va transforma în „neliber”. O activitate, deci, poate fi foarte plăcută, chiar pasionantă, în ea însăși. Dacă ea, însă, impune un consum excesiv de energie și timp, tinde să devină, în cele din urmă, o obligație, de care, în mod firesc, încerci să te eliberezi. Munca excesivă care împiedică celelalte manifestări ale vieții personale, devine opresivă. Prin însăși diminuarea timpului de muncă, la dimensiuni rezonabile, apare premisa scăderii rapide a caracterului „neliber” al acestuia și ștergerii distincției nete dintre timpul de muncă și timpul liber.

Aș mai face o observație. Cel mai adesea, nu caracterul în sine al unei activități o plasează pe aceasta în sfera timpului liber sau „neliber”, ci mai degrabă modul concret în care ea este organizată și se desfășoară, semnificația pe care o are pentru respectiva persoană. Și iată, deci, o nouă sursă de ceea ce numim timp liber: umanizarea diferitelor activități, sporirea capacităților lor de a reprezenta manifestări care îmbogățesc persoana umană, oferindu-i posibilități intrinseci de satisfacții. Dacă luăm în considerație acest argument, din perspectiva sociologică, s-ar putea face o predicție ce, la prima vedere, ar părea destul de curioasă. În societatea viitorului, dacă, bineînțeles, va fi așa cum o dorim cu toții, distincția dintre timp liber și neliber va tinde să dispară, să se atenueze. Într-un fel, tot timpul nostru efectiv disponibil dincolo de limitele necesităților refacerii fiziologice va fi un timp

liber. Dar aceasta nu înseamnă că nu vom mai munci, că nu va mai trebui să depunem activități utile pentru colectivitate, pentru ceilalți. Dimpotrivă, chiar aceste activități, prin „umanizarea” lor, vor tinde să devină părți componente ale vieții noastre personale, ale afirmării și dezvoltării noastre.

Argumentele aduse aici pun în evidență o problemă mai generală. De regulă, când ne lipsește ceva, avem impresia că știm destul de bine ce ne-ar trebui. Când începem însă să obținem acel „ceva”, avem surpriza că lucrurile încep să devin mai neclare, că ne pierdem siguranța înțelegerii precise a ceea ce dorim cu adevărat. Un exemplu semnificativ aici, din trecutul nostru apropiat: cât timp se lucra nu numai sâmbăta, lucru curios pentru vecinii noștri civilizați, dar și duminica, lucru pe care chiar strămoșii noștri biblici l-ar fi condamnat, când puținul timp care ne mai rămânea îl petreceam la cozi sau în alergături antrenate într-o luptă inegală cu un uriaș aparat birocratic (a cărui plăcere sadică era să nu-ți rezolve pe cât posibil nimic) eram convinși că știm precis ce dorim și ce înseamnă mai mult timp liber.

Din perspectiva specialistului, se poate însă atrage atenția asupra unei probleme teoretice nevralgice. Când, printr-o redimensionare a timpului de muncă și o raționalizare a orelor necesare vieții personale, când lipsa de timp disponibil va începe să fie semnificativ lichidată, vom avea surpriza că ceea ce ni se părea clar acum va înceta să mai fie. În acel moment, întrebarea „Ce înseamnă timp liber?”, care poate părea multora inutilă sau chiar curioasă, va deveni dramatică. Când vom avea efectiv timp liber, vom realiza, poate, și la nivelul conștiinței noastre cotidiene, ambiguitatea acestui termen, necesitatea depășirii înțelegerii lui pur cantitative printr-una calitativă, de natură valorică.

CADRUL CULTURAL AL LIBERTĂȚII * CULTURA LIBERTĂȚII CA ALTERNATIVĂ LA CULTURA OPRIMĂRII

Analizând o realitate socială, nu este suficientă invocarea doar a nivelului structural, fundamental, de organizare. Este necesar a pune în evidență și aspectul său cultural. Conceptul de cultură, așa cum îl folosim aici, se referă la o serie de verigi intermediare care fac legătura între structura fundamentală a societății și membrii acesteia. Modul în care antropologia culturală și sociologia definesc cultura ni se pare deosebit de util pentru o asemenea analiză. În cadrul acestor discipline sociale, prin cultură se înțelege totalitatea cunoștințelor, credințelor, obiceiurilor, codurilor juridice, moralei, artei, tehnicilor de comportare, disponibilităților și deprinderilor căpătate de om ca membru al societății. „Cultura, spune antropologul Kroeber, este ceea ce învățăm de la alți oameni, de la cei mai în vârstă sau din trecut, plus ceea ce putem noi adăuga la aceasta”¹⁸⁰. Din acest punct de vedere, cultura semnifică „totalitatea produselor umane, tot ceea ce apare în urma activității omului și reprezintă un rezultat al gândirii și muncii acestuia”¹⁸¹. După cum subliniază R. Linton, cultura vizează de fapt „modul de viață al unei societăți”. În acest sens, ea cuprinde „un agregat mai mult sau mai puțin organizat de modele culturale”. La rândul lor, modelele culturale semnifică „standarde de comportament” care au în vedere „răspunsul normal și anticipat al oricărui membru al societății la o situație dată”¹⁸². Cultura apare aici prin funcția sa normativă „ca un ghid indispensabil în toate împrejurările vieții”¹⁸³.

Pornind de la această înțelegere *in extenso* a conceptului de cultură, una din contribuțiile fundamentale ale antropologiei culturale constă în explicarea faptului că modul concret în care omul și societatea există la un moment dat, nu apare ca un produs al unei naturi umane sau sociale univer-

* Elena Zamfir, „Cultura libertății”, Ed. Politică, p. 133-148

¹⁸⁰ A. L. Kroeber, *What Culture is*, în *Man in Adaptation. The Cultural Present*, ed. by Yehudi A. Cohen, Aldine Publishing Company, Chicago, 1968, p. 14

¹⁸¹ Jan Szczepanski, *Noțiuni elementare de sociologie*, București, Editura Științifică, 1972, p. 60

¹⁸² Ralph Linton, *Fundamentul cultural al personalității*, București, Editura Științifică, 1986, p. 60-61

¹⁸³ *Ibidem*, p. 69

sale, imuabile. Fiecare comunitate umană, în condițiile particulare ale existenței sale, își creează forme și instrumente de viață proprii, începând cu uneltele activității materiale de producție și sfârșind cu norme, reguli, modele de comportament, de simțire și gândire. Aceste modalități concrete de organizare a vieții umane și sociale, rezultat al unui complex proces al experienței generațiilor trecute este ceea ce Linton denumea „ereditatea proprie societății”, adică *cultura* sa.

Nu este nevoie a argumenta mai pe larg că distincția dintre nivelul social structural general și cel cultural nu poate fi luată ca absolută, întrucât ele se implică și se presupun reciproc. În acest caz, deosebirea poate fi făcută doar convențional, fiind operațională analizei.

Astfel, de exemplu, când vorbim despre o conducere democratică, participativă, a societății, trebuie să avem în minte, în mod distinct și o structură care face posibilă și impune ca necesară participarea și formele de organizare instituționale ale acesteia prin reguli de comportare, de gândire, de simțire, cristalizate la nivelul indivizilor. Deci se poate deosebi, pe de-o parte, *formele instituționalizate*, iar pe de alta *modelele culturale* propriu-zise - cultura participării sau cultura democratică. În această situație, complexul cultural susține motivațional și instrumental participarea, fiind compus din: modele, norme, deprinderi și tehnici de colaborare, cunoștințe tehnice și sociologice necesare unei participări eficiente, precum și valori care îl fundează. *Cultura participării* poate fi deci definită pe scurt ca un „know-how” al democrației. Inexistența componentei culturale face ca forma instituționalizată să rămână neutilizată de către membrii colectivității, nefuncțională deci, sau chiar să se „toarne” în ea un conținut contrar.

De aceea, a promova un *model participativ* înseamnă a găsi și susține toate elementele necesare procesului complex de contribuție valoroasă a indivizilor la toate nivelurile conducerii și organizării vieții sociale:

- *Un cadru formal instituțional* este cerut aici, întrucât societatea modernă, datorită complexității activității sociale, ridică probleme legate de realizarea adecvată a participării prin forme, structuri instituționalizate specializate, specifice.

- *Deprinderi personale și colective de participare*, care pot fi denumite generic *cultură a participării*. Aici se include totalitatea cunoștințelor, capacităților individuale care îi fac pe membrii colectivității să contribuie eficient și cu mare responsabilitate la procesul de conducere colectivă. Un rol deosebit în această direcție revine *motivației participării* și voinței unei susținute colaborări sociale (individul trebuie să dețină un interes interior pentru o angajare deplină, fermă, la conducerea socială). Alte elemente necesare culturii participării sunt cele legate de *cunoștințe tehnice* cerute de o

înțelegere competentă a situațiilor în procesul de luare a deciziilor, precum și *cunoștințe umane și sociale* capabile să realizeze un deziderat major al moralei: grija și respectul pentru om și problemele sale. Fiind un proces colectiv fundat pe interacțiunea mai multor indivizi, participarea implică cu necesitate știința de a coopera într-un mod constructiv, pozitiv. De aceea, o cultură complexă a participării trebuie să dezvolte în mod simultan toate aceste elemente fără de care libertatea nu e posibilă și nici deplină. Acumularea de deprinderi, de cunoștințe, creșterea motivației trebuie să constituie forțe care să preseze în sensul lărgirii formelor instituționalizate ale participării.

Mergând pe linia acestei distincții am putea considera că o societate care structural promovează libertatea membrilor săi dispune și de modele culturale care susțin libertatea. În acest sens se poate vorbi de o *cultură a libertății*. Acest termen este potrivit pentru a desemna ansamblul formelor culturale capabile să permită indivizilor să se manifeste pe baza convingerilor interioare, fără constrângeri din afară, să-și exprime opțiunile, opiniile, adeziunile față de diferitele probleme ce intră în sfera vieții lor. Cultura libertății presupune „știința” individuală și colectivă a omului de a se manifesta ca personalitate deplină, neîngrădită, de a fi „el însuși” în toate situațiile vieții, de a avea curajul alegerii dar și răspunderii pentru consecințele actelor sale, de a medita profund asupra responsabilității ce trebuie să o aibă atât în viața sa dar și pentru cea a semenilor săi. În acest sens, cultura participării este doar o componentă a culturii libertății, e drept că ea apare ca esențială și dominantă aici.

Cristalizarea unei culturi a libertății reprezintă de abia început, inițiat. Pentru formarea ei deplină e necesară o continuă perfecționare nu numai a cadrului socio-economic implicat dar mai ales a asigurării condițiilor favorabile subiective care țin de gradul conștiinței indivizilor.

Ce înseamnă în fond constrângere sau coerciție? La un nivel elementar, ea poate fi definită ca o relație în cadrul căreia voința unui individ, a unei instituții, clase, este impusă unui alt individ, grup, clasă, împotriva dorințelor, aspirațiilor, tendințelor naturale ale acestora. Definiția vrea să scoată în evidență faptul că relația de constrângere presupune în mod necesar o opoziție între doi termeni, voința unuia realizându-se împotriva voinței celuilalt. Dacă nu ar exista inegalități structurale, dacă voințele indivizilor s-ar întâlni, constrângerea ar fi lipsită de sens.

Se pune însă adesea următoarea întrebare: Nu cumva constrângerea reprezintă o caracteristică necesară vieții sociale, indiferent de sistemul social, chiar dacă în anumite tipuri de organizări ea poate ajunge la dimensiuni exagerate, „patologice”? Cu alte cuvinte, nu se poate considera că însăși

viața în societate impune în mod inevitabil unele limitări ale libertății individuale? Această întrebare este pertinentă în contextul preocupărilor pentru elaborarea unei culturi a libertății. La ea se poate formula fie un răspuns teoretic - încercarea de a demonstra rațional posibilitatea sau imposibilitatea construirii unor structuri de organizare socială din care constrângerea să fie exclusă, fie unul empiric - căutarea unor cazuri de societăți sau sfere sociale în care conviețuirea pe baza acțiunilor cooperatoare, „împreună”, să se realizeze prin instrumente culturale opuse constrângerii.

Modelul ales de conducere și organizare a societății nu trebuie evaluat numai prin calitatea deciziilor luate, dar și prin multiplele sale consecințe asupra vieții întregii colectivități. Pe baza acumulărilor realizate în ultimul timp în diferitele domenii de cercetare, ne considerăm îndreptățiți să emitem ipoteza că modelul de conducere a societății este un factor determinant al orientării culturale fundamentale a colectivității.

Sistemele sociale neparticipative, indiferent de tipurile structurale și de motivațiile lor ideologice, generează la nivelul colectivității o „cultură a pasivității”. Soluțiile propuse de către forurile decizionale sunt acceptate în virtutea unei legitimări oarecare (dreptul de a decide datorită proprietății sau a „științificității” în proiectul tehnocrat). Marea masă a colectivității nu are deci o atitudine activă, nu prezintă inițiativă, ci ea se comportă doar ca un simplu executant. Execuția înseamnă de fapt singura formă de participare socială a celor mai mulți membri ai colectivității. Valorile stimulate sunt disciplina în sens de acceptare, de supunere, conștiinciozitatea, ascultarea, neamestecul în treburile celorlalți.

Modelele participative au și un cadru cultural favorabil contribuției active, participării reale. Valorile accentuate sunt: interes pentru problemele generale, căutarea unor soluții necesare perfecționării vieții colective, inițiativă și responsabilitate.

Cele două tipuri de cultură, cultura participării și cultura oprimării, pasivității, au drept consecință o diferență de orientări cu multiple implicații. Dacă prima este caracterizată printr-o *orientare profund socială*, cea din urmă are ca specific o *orientare individualistă*. Desigur că această asociere a unei conduceri neparticipative cu o orientare culturală individualistă și a unui model participativ cu o orientare cultural-socială trebuie considerată doar ca o ipoteză care merită testată. Aici vom căuta să aducem câteva argumente în sprijinul ei.

Să începem cu analiza culturii pasivității. Aici organizarea socială solicită pe individ doar în calitate de simplu participant. Energiile umane, interesele, tendințele active de afirmare și realizare rămase neutilizate în activitățile sociale se canalizează spre sfera vieții individuale, în preocupări

strict personale. Consumerismul atât de caracteristic culturii occidentale își poate găsi probabil unul dintre factorii săi determinanți. Tinde să se constituie o dihotomie între morală și satisfacție. Morala este imperiul datoriei, al achitării obligațiilor față de societate, al muncii ca simplă execuție, cu puține sau deloc aderențe umane. Apare fenomenul tipic de înstrăinare al individului în muncă. Adevărata viață umană începe dincolo de limitele activităților sociale. Aici își are sursa adevărata satisfacție umană.

Cultura participării are ca atribut esențial *orientarea sa profund socială*. Interesul pentru problemele dezvoltării sociale, angajarea activă, fermă, la soluționarea lor, semnifică o sferă importantă a vieții, generatoare ea însăși de bucurii, de satisfacție. În acțiunile sociale, omul își poate găsi posibilități de afirmare și realizare deplină a energiilor, pasiunilor, a intereselor, a aspirațiilor. Participarea socială se îmbină armonios cu viața personală, completând sfera în care omul se simte „el însuși” și degrevând-o totodată de necesitatea de a oferi compensații pentru sfera constrângătoare a activităților sociale.

Cultura participării are astfel importante funcții social-umane. Ea integrează individul în colectivitate, îl ajută să înțeleagă necesitățile acestuia, să raporteze interesele sale personale la cele ale colectivității până la o identificare a lor. Ea îi motivează acțiunile pe care le are de îndeplinit pe plan social. De asemenea, ea reprezintă un mecanism politic constructiv de armonizare a intereselor diferitelor grupuri sociale, profesioniști în cadrul colectivității. Cerințele personale își pierd în procesul participării lipsa de comunicație și opoziție integrându-se adecvat în interesele generale, colective. Diferența dintre activitatea socială necesară și satisfacțiile personale nu mai este netă întrucât participarea socială însăși este de natură a asigura condițiile împlinirii unei largi game de aspirații (ca cea de contacte umane pozitive, de realizare a capacităților creatoare și a talentelor individuale printr-o activitate umană cu sens, cu semnificație socială.) Astfel, participarea socială constituie atât prilej de împlinire a datoriei morale cât și de afirmare a personalității individuale. Ipoteza noastră avansează deci ideea că amplificarea caracterului participativ al conducerii sociale reprezintă o soluție la „patologia consumerismului”.

În acest context este relevantă analiza pe care antropologul american Dorothy Lee¹⁸⁴ o face termenului de *libertate* în cultura americană. Ea constată că în limbajul curent, termenul de libertate are un sens negativ; el se referă la faptul că cineva, într-o situație sau alta, nu trebuie să facă „ceea ce are de făcut”. *Timpul liber* este astfel un timp în care omul este scutit de

¹⁸⁴ Dorothy Lee, *Freedom and Culture*, A Spectrum Book, Prentice-Hall, Inc. 1959

mulțimea cerințelor exterioare care impun diferite tipuri de activități. Este perioada care rămâne după ce omul a făcut ceea ce este obligat, constrâns, determinat prin diferite presiuni. Astfel, toate activitățile pozitive care într-un fel sau altul exprimă un răspuns individual la o cerință socială par a fi trecute în sfera nelibertății, iar libertatea se referă la un domeniu și un timp nestructurat în care nu există un conținut pozitiv propriu-zis.

O analiză sistematică a societăților arhaice din perspectiva cristalizării unei culturi a libertății nu a fost încă suficient explorată de către antropologia culturală. Există doar studii disparate și puține la număr în această direcție. Astfel, în acest cadru se înscriu preocupările explicite ale antropologului cultural american Dorothy Lee. Ea ne oferă o probă empirică a modului în care sunt organizate o serie de comunități primitive, arhaice, în care se poate vorbi de o cultură a libertății. Din propria sa experiență de cercetare, precum și din observațiile și concluziile altor antropologi culturali, D. Lee încheagă imaginea unei comunități în care constrângerea este exclusă în mod structural. Problema pe care D. Lee și-o pune direct este tocmai de acest tip: este posibilă o societate și o cultură care să nu mai fie fundată pe constrângere ci doar pe participarea liberă a indivizilor? Și dacă există, reușește o astfel de societate să asigure coeziunea socială a membrilor colectivității și interiorizarea intereselor comune?

Interesant este faptul că pe baza cercetării unor structuri sociale de tip arhaic, a unor observații pertinente care se desprind de aici, ea ajunge la un răspuns pozitiv în privința întrebărilor puse mai sus. Vom reda câteva fapte invocate de D. Lee în acest sens. Organizarea și structurarea comunităților indienilor wintu reprezintă un model de cultură a libertății care funcționează pe baza angajării responsabile a fiecărui membru al colectivității la activitățile comune necesare vieții lor, fără a cunoaște forme de constrângere sau impunere. Chiar în relațiile părinți-copii, în care tradițional constrângerea era implicată, în cadrul colectivităților indienilor wintu alte elemente culturale îi iau locul în educația copiilor. Astfel, copilul nu „se supune” părinților, nu cere permisiunea, „voia” acestora de a face un lucru sau altul, și la rândul lor nici părinții nu încearcă să impună copiilor propria lor părere, să ceară copiilor ascultare. Fiecare act din comportamentul membrilor familiei are o anumită semnificație în raport numai cu contribuția adusă la viața colectivității. De aceea, când, de exemplu, un copil își întreabă mama wintu „pot să fac acest lucru”, întrebarea nu semnifică sensul din cultura europeană echivalent cu „îmi dai voie” sau „îmi permiți să fac ceva”, ci este asociată cu posibilitatea realizării acțiunii. Posibilitatea are aici o dublă sursă: una naturală și una socială - obiceiul, tradiția, norma socială. În acest caz, părintele nu are rolul de a controla și dirija comportamentul copi-

ilor, ci doar de a furniza informațiile în legătură cu posibilitatea reală, naturală sau socială. Aceste caracteristici ale culturii wintu se exprimă clar până și în însăși structura limbii. Astfel, multe expresii din limbile contemporane, care, prin logica lor internă, exprimă într-o formă sau alta relația de constrângere, au aici echivalente în ideea ce sugerează *cooperare* bazată pe egalitatea și autonomia subiecților implicați. Așa de pildă, o mamă wintu nu spune „am luat copilul cu mine la apă”, ci „am mers cu copilul meu la apă”; sau un wintu nu se va exprima niciodată „șeful conduce oamenii”, ci „șeful stă cu oamenii”¹⁸⁵. D. Lee subliniază astfel faptul că structura limbii wintu exprimă relația dintre subiecți și orice altceva, persoană sau lucru, pentru care au respect impus și nu de forme ale coercițiunii ci de cele ale cooperării și întrajutorării. Structura lingvistică „a trăi cu” este folosită ori de câte ori engleza folosește expresia „a avea”. De aceea, nu este de mirare că un bărbat wintu preferă să spună „eu trăiesc cu arcurile și săgețile mele”. Margaret Mead și Gr. Baetson, analizând o populație balineză, constată aceeași lipsă a unor dispozitive culturale ale constrângerii.

De multe ori, în mentalitatea actuală, lipsa de constrângere e asociată cu ideea de *permisivitate*. Se poate observa însă că permisivitatea reprezintă o categorie conținută în structura relației de constrângere. În loc ca x să-i impună lui y, x nu-i impune, îi *permite* deci să facă ceea ce vrea. Permisivitatea este deci în acest caz ea însăși o formă negativă a constrângerii, este abținerea de la constrângere într-o situație în principiu constrângătoare. Din această cauză, nu putem considera că o cultură alternativă culturii constrângerii este o cultură permisivă. Constrângerii nu i se poate opune haosul, anarhia, permisiunea fără limite. O cultură a libertății va fi o cultură care realizează ordinea necesară oricărei conviețuirii și cooperări. Această teză este susținută de însuși cazul culturilor amintite. Comunitățile arhaice despre care D. Lee și alți antropologi vorbesc nu se caracterizează prin dezordine socială, anarhie, ci dimpotrivă, printr-o înaltă ordine socială probând posibilitatea empirică a unei culturi a libertății în sensul restrâns al discuției din acest paragraf. Este vorba de o cultură care îmbină ordinea socială cu autonomia individuală și decizia liberă de constrângeri exterioare. Astfel, pentru balinezii descriși de Mead și Baetson, comportamentul individual este reglat de un sistem complex de modele comportamentale, de reguli, bine stabilite de colectivitate. Fiecare știe ce are de făcut, care este rolul său într-o împrejurare sau alta. Nimeni nu-i impune însă cuiva respectarea, realizarea acestor cerințe. Ele sunt respectate din proprie convingere. Interesant e faptul că, datorită numărului intens de reguli, de procedee formulate pen-

¹⁸⁵ Dorothy Lee, *op. cit.*, p. 6-8

tru comportament în diferite situații, a apărut necesitatea unor funcții sociale specializate de „reamintitori” („aide memoire”). Aceștia nu impun nimănui o anumită conduită, ci doar au funcția unei simple „memorii colective”.

Să luăm un alt caz analizat de D. Lee: indienii navaho. Există unele situații în care un individ nu știe cu claritate cum ar trebui să acționeze. În acele momente el se poate adresa persoanei învestite cu autoritate. Aceasta nu are însă nimic constrângător. Persoana respectivă nu va spune „tu trebuie să faci așa pentru că eu îți ordon”, ci „după cum văd eu lucrurile, ar merita să se acționeze astfel”. O asemenea autoritate este conferită de o experiență de viață mai bogată, eventual de capacități intelectuale mai largi, iar nu de poziția socială, de puterea coercitivă asociată acesteia. „Este de fapt tipul de autoritate pe care-l are un dicționar pentru vorbitor sau Einstein pentru un om de știință”¹⁸⁶. Interacțiunea în acest context generează uniformitatea și ordinea necesară, dar nu prin comandă, prin decizie individuală impusă, ci prin structura și organizarea colectivă constituită și acceptată. K. Kluckhohn a observat o situație tipică din acest punct de vedere la indienii navaho. Când indienii din aceste colectivități au fost antrenați la o serie de activități de către populația albă, nici unul dintre ei, oricât de capabili ar fi fost nu a acceptat să ocupe poziția de șef, pentru că în concepția lor este „indecent” ca un singur individ să încerce să ia decizii pentru întregul grup¹⁸⁷. Această situație apare clar exprimată nu numai în relațiile interpersonale, dar și în raporturile dintre indivizi și regulile colectivității sau chiar tabu-urile acesteia. Individul acceptă din exterior doar „ghidări” ale comportamentului său, dar nicidecum „comenzi”. De aceea, de exemplu, în rândul populației navaho nu există sentimentul vinovăției, nici chiar în raport cu divinitatea. Dacă cineva a încălcat un „tabu” el nu este *vinovat*, ci se poate aștepta la consecințe negative care decurg din însuși actul său. Ra-reori un navaho spune „eu m-am supus părinților mei”, el preferă formula „eu am urmat sfatul părinților mei”. O mamă care manifestă agresivitate față de copii, care-i ceartă, e dezaprobată public.

Dacă mergem cu analiza în adâncimea acestor mecanisme culturale, putem observa că ele sunt sprijinite pe un respect profund față de ființa umană. Se acceptă că fiecare este capabil să învețe din propria sa experiență, să-și dirijeze conduita în funcție de cunoștințele pe care le are despre consecințele posibile asupra sa și asupra celorlalți, a acțiunilor întreprinse, că fiecare este responsabil de actele sale. De aceea chiar educația copiilor este concepută ca un sprijin acordat acestora de a înțelege realitatea și de a-și

¹⁸⁶ Ibidem, p. 9

¹⁸⁷ Ibidem

forma convingeri, de a-și asuma responsabilități fără a se considera că e nevoie de vreo constrângere oarecare. Chiar și copiii foarte mici își au responsabilitățile lor. D. Lee povestește un caz amuzant pentru cercetătorul antropolog în legătură cu o asemenea atitudine de respect față de personalitatea copilului. Cercetătorul antropolog a observat că un copil navaho de un an și jumătate era deranjat de părul lung care-i intra în ochi. O întreabă pe mama acestuia care, de altfel, manifesta o dragoste și o grijă deosebită față de copil, de ce nu-i taie părul.

Răspunsul a fost prompt: pentru că nu și-a manifestat încă dorința copilul.

Aceleași mecanisme nonconstrângătoare sunt eficace și în sfera muncii.

Societățile bazate pe proprietate privată au inventat o gamă largă de mijloace de constrângere, începând cu cele mai primitive (forța fizică opresivă) și sfârșind cu cele mai subtile, rafinate (stimulente materiale și chiar morale, spiritul de concurență etc.). Există multe comunități arhaice în care activitățile sociale necesare sunt realizate de indivizi pe baza plăcerii, a satisfacției în sine, lipsind orice mijloace de constrângere. Aici se înscriu și culturile amintite ale indienilor navaho din Arizona și Mexic. Activitatea responsabilă, chiar munca grea și periculoasă, reprezintă pentru indieni un mod natural de manifestare, calea firească prin care se obține bunăstarea pentru ei și pentru comunitate. Din această cauză, antropologii au fost surprinși a nu găsi aici complexe culturale specifice stimulării exterioare a performanței. În educația indienilor navaho nu există formularea succesului ca ideal. Succesul nu aduce nici o răsplată pentru muncă și pentru performanțe. Nimeni nu se așteaptă să fie lăudat pentru că a muncit mai bine, că a reușit, dar nici muștră pentru că nu a reușit.

Richard Brand, studiind etica comunităților hopi a constatat că în mentalitatea acestora, a fi sărac, a fi neîndemânatic, a nu reuși, nu înseamnă o rușine. Profesorii, de exemplu, în școlile în care învățau copiii hopi, au observat că aceștia manifestau un profund disconfort psihologic, mergând până la plâns când erau lăudați în public. Factorul disturbator în acest sistem cultural pare a fi deci evaluarea comparativă și ca o consecință imediată a acesteia diferențierea valorică dintre oameni, fapt ce contravine ideii că omul este o valoare în sine, o ființă unică. Din această cauză indienii hopi nu compară realizările lor și nici importanța muncii depuse. Copiii nu pot fi în nici un chip convinși să aibă sentimente competitive în școală sau în jocurile sportive. Astfel, profesorul de sport dintr-o asemenea școală relatează că indienii hopi au învățat cu multă plăcere și ușurință să joace baschet, dar nu au putut fi învățați să țină scorul. Le plăcea să joace fără a ști cine e

câștigătorul. Satisfacția provenea din structura însăși a jocului, din faptul că fiecare căuta să-și îndeplinească cât mai bine rolul aici iar nu din posibilitatea eventuală a succesului.

Ideea care funcționează ca o axiomă în aceste culturi este aceea că nimeni nu se poate respecta pe el însuși dacă nu respectă pe ceilalți. Așa se explică de ce antropologii sunt adesea uimiți de ordinea perfectă în care activitățile comune se desfășoară în mai multe comunități arhaice în sfera oricărei relații de constrângere sau comandă.

Concluzia unei asemenea analize este că una dintre caracteristicile pe care o cultură a libertății trebuie să le prezinte este schimbarea fundamentală a modalității prin care activitățile sociale necesare sunt realizate. Utilizarea constrângătoare a forței de orice fel este un mecanism al nonlibertății. Doar în măsura în care o cultură reușește să obțină o participare individuală eficientă venită din asumarea sinceră a responsabilității, ea poate crea un spațiu larg libertății umane, eliminând în acest fel importante surse sociale și culturale ale tensiunii și insatisfacției.

Sociologul vest-german Dahrendorf considera într-un studiu că inegalitatea provine dintr-un mecanism specific comunității umane. Oamenii, spunea el, sunt egali în fața legii, ei devin însă inegali după aplicarea ei. El avea în vedere tocmai problema discutată aici. Inegalitatea este utilizată ca mijloc esențial de obținere a performanței, a concurenței. Dacă toți ar fi egali din toate punctele de vedere (al condițiilor materiale și social-morale) nu ar mai exista nici un stimulent exterior pentru concurență. Și cum în mod natural performanțele sunt diferite, inegale, oamenii sunt inegali¹⁸⁸. Problema care poate fi formulată în contextul antropologiei culturale este însă dacă o asemenea structură este inevitabilă. Cazurile amintite mai înainte indică un răspuns negativ. Putem, de aceea, ajunge la ideea care ni se pare esențială: *adevărata libertate este direct proporțională cu egalitatea*. Numai în condițiile în care eliminarea tuturor mecanismelor socioculturale de producere a inegalității vor fi îndepărtate, putem vorbi de realizarea deplină a libertății. Omul se poate simți liber doar în cazul unei colectivități în care fiecare individ este considerat ca o valoare supremă, prin însăși existența sa, egalitatea fiind o consecință necesară aici.

Lipsa constrângerii reprezintă o condiție absolut necesară pentru ca o activitate oarecare să fie satisfăcătoare, să constituie, cu alte cuvinte, ea

¹⁸⁸ Rolf Dahrendorf. *On the Origin of Inequality Among Man*, în vol. *The Logic of Hierarchies*, E. O. Laumaner, P. M. Siegal, R. W. Hodge, Markham Publishing Company, Chicago, 1970

însăși o sursă de realizare umană. Este evident că, în orice formă, constrângerea are, prin ea însăși, un efect înstrăinător, dezumanizator.

CULTURA LIBERTĂȚII CA INSTRUMENT AL DEPĂȘIRII SUBDEZVOLTĂRII. DE LA "CULTURA TĂCERII" LA CULTURA LIBERTĂȚII *

Epoca contemporană a adus o nouă ipostază a procesului de eliberare socială, culturală și umană: eliberarea de sub dominația colonială. În acest caz, lupta eliberatoare exprimă nu numai aspirațiile unei clase, ci ale unei întregi comunități. Prin noutatea și originalitatea sa, procesul de eliberare a fostelor colonii este de natură a aduce o nouă lumină în înțelegerea dialecticii profunde a constituirii culturii libertății. Acesta este motivul pentru care l-am ales ca pe un exemplu relevant în analiza noastră. Cultura oprimării și cultura libertății apar aici în modalități distincte. Și în acest caz studiile sistematice sunt încă rare, departe de a oferi o imagine articulată a procesului. De aceea am considerat ca potrivită pentru analiza noastră teoria filosofului și pedagogului Paulo Freire¹⁸⁹ (unul dintre gânditorii născuți în așa-zisa lume a treia), teorie de largă inspirație marxistă cu privire la procesul genezei unei noi culturi a libertății în țările subdezvoltate care pășesc pe calea progresului social, economic, politic și cultural.

Procesul de eliberare națională, de desprindere din robia colonială, în linii generale este aproape încheiat. Problemele generate de colonialism nu au fost încă rezolvate. Consecințele lui se mențin și astăzi: subdezvoltare socială, economică, culturală. În modalități subtile și mai mascate, dependențele unor popoare de marile monopoluri se mențin, începând cu subordonarea economică și sfârșind cu amestecul puterilor imperialiste în treburile lor interne. Din această cauză, lupta pentru lichidarea subdezvoltării este încă strâns legată cu lupta antiimperialistă. Eliminarea tuturor formelor de dependență reprezintă o sarcină actuală de mare importanță pentru procesul de dezvoltare economică, socială și culturală.

Teza fundamentală de la care pornește analiza lui P. Freire este că un nou tip de societate dezvoltată economic și social nu poate fi realizat decât printr-o participare largă și conștientă a maselor populare. Aici se ridică însă o primă problemă: care sunt condițiile culturale ale acestei participări? Este cultura actuală a maselor din țările subdezvoltate capabilă să susțină o asemenea participare activă?

* Elena Zamfir, *Cultura libertății*, Ed. Politică, 1979, p. 158-172

¹⁸⁹ Vezi Paulo Freire, *Cultural Action for Freedom*, Penguin Books, 1972. *Pedagogy of the Oppressed*, Penguin Books, 1972

Interesul analizei lui Freire stă în efortul său constructiv. Scoțând în evidență caracteristicile culturii existente în țările subdezvoltate, materialul de referință este cel oferit de țările latino-americane, el caută să degajeze căile pe care acestea trebuie să le urmeze ca parte a procesului revoluționar de ansamblu. Acțiunea de culturalizare, chiar în formele ei elementare (spre exemplu, alfabetizarea) nu este neutră ideologic. Prin culturalizare se poate crea și reînălțare conștiința de rob, resemnarea cu iluziile sale sau, dimpotrivă, se poate stimula procesul de conștientizare revoluționară. În acest din urmă sens, culturalizarea apare ca o parte componentă a revoluției sociale. Ea reprezintă în fapt o adevărată revoluție culturală. Intelectualul care participă la acțiunea de culturalizare a maselor, atât de necesară în țările subdezvoltate, are din această cauză o mare responsabilitate socială, politică, culturală. Unei culturalizări concepute ca instrument al oprimării, el opune o culturalizare ca mijloc al eliberării. O asemenea pedagogie a asupriților nu are nimic comun cu ideologiile tehnocrate curente din țările capitaliste dezvoltate și nici cu iluminismul tradițional, acestea reprezentând, de fapt, un instrument al culturii oprimării deoarece conservă și consfințesc atitudinea pasivă a celor mulți.

Culturalizarea este o operă în care educații și educatorii trebuie să aibă în egală măsură un rol activ. Educatorul, ca inițiator al acestui proces, nu trebuie să impună maselor propriile modele sociale și ideologice. Noua cultură trebuie deci să ofere mijloacele intelectuale necesare creării unei noi conștiințe, să ajute masele să-și definească problemele esențiale, să-și limpezească scopurile, fiind, prin aceasta, un element al participării lor democratice și responsabile la viața socială. „Este esențial pentru asupriți, afirmă P. Freire, de a-și da seama de faptul că acceptând lupta pentru umanizare, din acel moment acceptă de asemenea o totală responsabilitate pentru lupta lor”¹⁹⁰.

Această relație dintre educați și educatori este poate cel mai bine surprinsă prin termenul de dialog. *Pedagogia oprimării* este esențialmente un monolog. Elitele exploatare, prin intermediul intelectualității asertive, transmit maselor modele culturale care perpetuează oprimarea, supunerea, menținerea *status-quo*-ului. Masele *sunt educate* în acest spirit. Atitudinea lor pasivă în procesul de educație prefigurează o atitudine socială contemplativă. O educație revoluționară umanistă este mai degrabă o autoeducație fundată pe un dialog multiplu. Însă și relația educator-educat trebuie considerată ca un dialog permanent din care ambele părți beneficiază, sporindu-și înțelegerea.

¹⁹⁰ P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p. 43

Sistemul social caracterizat prin dependență colonială și exploatare a cultivat în rândul maselor modele de gândire, simțire, comportare specifice. Este ceea ce P. Freire numește o „cultură a tăcerii”. Geneza „culturii tăcerii” trebuie căutată în raporturile stabilite între fostele colonii și metropolă în special, în legătura dintre cei asupriți și asupritori în general. Ea apare ca o parte componentă a unui sistem cultural mai larg. Complementar „culturii tăcerii” este în acest cadru „cultura metropolei”, numită în mod semnificativ de P. Freire „cultura care are voce”. Aceasta are un caracter director în raport cu prima. Ea este cea care determină orientarea universului valoric. În ultimă analiză, „cultura tăcerii” este un produs al culturii metropolei. De aici nu trebuie să derive ideea mecanicistă conform căreia, în mod intenționat, în metropolă au fost create modele culturale și apoi transferate în țările dependente. Acestea sunt mai degrabă induse prin atitudinea de dominare, de comandă. Explicația acestui fapt trebuie căutată, deci, în însuși fenomenul de dependență ca proces relațional care determină pentru cele două părți ale sistemului cultural modele și forme diferite de existență, de gândire și acțiune. Dependența este cea care menține asuprirea, sărăcia, mizeria, generând, totodată, mentalitatea de resemnare, acceptare, de adaptare pasivă, caracteristice „culturii tăcerii”. În acest sens, cultura metropolei are un rol activ în modelarea unei culturi a supunerii: ea impune norme de comunicare, se instituie ca unică sursă de informație, folosind comunicația în sensul intereselor sale, prescrie modele culturale. Dominarea economică și politică este astfel întărită printr-o formă mai subtilă și mai eficace de subjugare - cea culturală.

Înstrăinarea umană, prezentă sub multiple forme în țările subdezvoltate, face ca mecanismele sociale reale, care creează și mențin modele socioculturale impuse de asupritori, să rămână necunoscute populației de aici. În relațiile cu cei dominați, asupritorii își prezintă intențiile lor de „protecție” culturală sub forma unei „generozități”. Aceasta este doar o impresie înșelătoare întrucât în spatele unor cuvinte mari, lipsite de acoperire, se ascund tendințe de dominare, de asuprire și expansiune. Falsa generozitate și „omenie” se manifestă deschis în momentul în care asupritorii transformă tot ce intră în sfera lor de acțiune în obiecte ale puterii lor. Ierarhizarea valorică își pierde semnificația întrucât prețuirea se acordă în funcție de „a avea”. Conform însă raționamentului lor, dacă a avea, a poseda, apare ca o condiție a ființei umane, atunci această condiție s-ar impune pentru toți oamenii. În virtutea poziției lor sociale, dominatorii nu acceptă însă extinderea acestui „principiu” la cei asupriți, conștienți că prin egalizarea posesiunii, însuși principiul ar fi desființat. Întrucât membrii societății dependente sunt transformați în „lucruri”, „obiecte neînsuflețite”, asupritorii îi posedă

prin multiple forme ca un drept exclusiv al lor, ca pe o „moștenire”. Asupriții sunt astfel excluși de la orice fel de acțiuni sociale care implică decizia și creația. Sunt antrenați în procesele sociale doar ca simple „mijloace” subjugate, guvernate, educate, manipulate, orientate și asistate de cineva din afară. Scopul acestor acțiuni poate fi găsit în interesele celor care domină, el fiind unul de menținere a dependenței, de „pacificare”. De aceea, societățile dependente apar ca societăți care ascultă, care tac, care se supun. „Vocea lor, așa cum explică P. Freire, nu este auzită; nu este o voce a gândurilor și aspirațiilor lor autentice ... ea este aproape un ecou al vocii metropolelor ... pe fiecare cale, metropolele vorbesc, societățile dependente ascultă”¹⁹¹.

„Cultura tăcerii”, rezultat al relației de dependență, este întreținută apoi de însăși structura socială ierarhic-rigidă a țărilor subdezvoltate. Printre altele, această structură se caracterizează prin „lipsa piețelor interne în timp ce economia lor este controlată din afară, prin exportarea materiilor prime și importarea produselor finite, prin lipsa de voce în orice proces, printr-o educație precară și un sistem educațional selectiv în care școlile sunt instrumente de menținere a *statu-quo*-ului, printr-un înalt procentaj de analfabeți și boli ale subdezvoltării și dependenței, prin rata alarmantă a mortalității infantile, prin subnutriție, adesea cu efecte ireparabile pentru facultățile mintale, printr-un nivel de viață foarte scăzut, printr-o înaltă rată a criminalității”¹⁹². Membrii acestor colectivități sunt educați a se mulțumi cu puțin sau aproape nimic. Pentru aceștia, a exista se reduce la a trăi doar ca ființe biologice. Iată de pildă cum caracteriza această stare de spirit un țăran latino-american revăzându-și critic propria sa conștiință: „În acele condiții, a gândi era dificil, a vorbi prin cuvinte era un lucru de mult uitat ... Nu existau rațiuni pentru a învăța, a scrie și a citi. Responsabilitatea nu era implicată. Conducătorii dădeau ordine, iar noi ascultam”¹⁹³.

În mod sistematic și intenționat, în cadrul „Culturii tăcerii”, gândul și acțiunea celor dominați sunt îmbrăcate într-o formă religioasă. Adevăratele probleme sociale sunt învăluite în mituri. Aceasta ajută la menținerea subordonării. Frica și supunerea duc la o dependență emoțional-afectivă a celor asupriți. Ei nu sunt în stare să exprime clar ceea ce simt, ceea ce vor, ceea ce ar fi necesar să fie. Confuzia întreținută atât la nivel social cât și psihologic, de modelele socioculturale impuse, îi împiedică să-și formuleze propriile lor necesități, să se facă înțeleși de cei din jur. Neexistând alternative culturale, chiar în relațiile dintre ei, cei asupriți comunică în formele

¹⁹¹ P. Freire, *Cultural Action for Freedom*, p. 59

¹⁹² *Ibidem*, p. 61, 62

¹⁹³ *Ibidem*, p. 43

impuse din afară. Nivelul conștiinței lor rămâne la un stadiu spontan de reflectare a realității, neteoretic, incapabil să descifreze esența fenomenelor sociale. De aceea, în aceste condiții, oamenii sunt tentați să ia modelele culturale existente drept *necesare*, de neschimbat, fără alternative. Cultura dominantă nu este interesată, prin însăși rațiunile sale profunde, a explica maselor mecanismul real al vieții și a înlătura astfel mistificarea lor. Dimpotrivă, lipsa de încredere în forțele proprii, respingerea vieții, insecuritatea, erau prezentate de societățile dominante ca trăsături firești, naturale ale celor asupriți. Explicând mediul cultural al țărilor subdezvoltate din punctul de vedere al unui determinism social, P. Freire respinge ideea conform căreia fenomenul, cu toate trăsăturile sale, numit de el „cultură a tăcerii” ar apărea ca o însușire naturală, biologică, ar fi propriu esenței unor popoare în virtutea unor trăsături natural-biologice. Aceasta nu numai că este lipsită de orice temei științific, dar ea este infirmată tot mai mult de profunde schimbări socioculturale ale acestor popoare.

P. Freire subliniază că tema „tăcerii” exprimă în fapt o structură a dependenței, ea însemnând „muțenia indivizilor în fața copleșitoarei forțe a unei situații limită”¹⁹⁴. Tăcerea nu este așadar o entitate, o trăsătură permanentă a unei culturi, ci ea apare concret și diferențiat în relațiile lor interpersonală. În spatele ei pot fi găsite aspirații, idealuri și obiective de mult înăbușite, care nu mai pot fi clar și precis exprimate datorită condițiilor sociale inumane. Structurile sociale închise, rigid ierarhizate, inhibând orice intervenție a individului în procesele sociale, produc un mod de adaptare spontan, ireflexiv. În această etapă indivizii încearcă să se împace cu realitatea. Acțiunile lor sunt îndreptate spre adaptare și nu spre schimbare. Prin explicații care reifică realitatea, se creează un fel de magie compensatorie care îndreaptă atenția mai mult spre sursele puterii decât spre cauzele lor reale. Indivizii sunt „cufundați”, „prinși” de o realitate pe care, neînțelegând-o, o consideră naturală, firească. De aceea, acțiunile lor au în acest cadru un caracter preponderent „defensiv”, „magic sau terapeutic magic”. Ei își găsesc modalități de rezolvare a necesităților lor în limitele unui strict biologic, neuman. Astfel, în această fază, în urma unui control rigid și autoritar, asupriții își pierd una din calitățile esențiale ale vieții, libertatea, fără măcar a fi conștienți de acest fapt. În calitatea lor de „obiecte”, de ființe înstrăinate, ei își pierd propria semnificație existențială. Ei pot să-și formuleze scopuri și idealuri cu excepția acelor pe care le prescriu asupritorii. Principiul autorității înlătură orice acces al membrilor la viața colectivității. Mediul social nu le apare permisiv și stimulat, ci, dimpotrivă, ostil. Acest

¹⁹⁴ P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p. 78

tip de conștiință, specific unei situații de dominare adânc instituită și stabilă, este semnificativ denumit de P. Freire „conștiință semitransitivă”. Ea este un element constitutiv al dominării, o modalitate de acceptare și adaptare.

În general, invazia culturală s-a manifestat și îmbracă forme foarte variate dar în același timp tipic tradiționale. Astfel, cei care invadează pătrund în contextul cultural făcând abstracție de potențialul creator al grupului invadat. Specifică pentru un proces de necomunicare cu masele este impunerea propriului lor mod de a vedea și aprecia lumea ca singurul posibil. Conform acestuia, se ajunge la un sistem educațional bazat pe absolutizarea ignoranței, care conduce în final la o adaptare ireflexivă, la acceptarea relației nedrepte. Se inhibă astfel inițiativa și creativitatea celor dominați.

Subestimând necesitățile proprii colectivităților dominate, invazia culturală conduce la o lipsă de autenticitate a înseși acțiunilor culturale a celor invadați. Cei supuși, neavând alte modalități de comunicare și manifestare în afara celor impuse de cultura dominantă, sunt nevoiți să preia valorile, standardele și scopurile invadatorilor, deși nu corespund aspirațiilor lor.

Profunda revoluție socială, în fața căreia se află popoarele din țările subdezvoltate, solicită o nouă cultură, fundată pe egalitate, dreptate - o cultură a libertății. Ea se caracterizează prin înțelegerea complexelor probleme sociale și culturale ale epocii, prin căutarea activă de noi și eficiente soluții. Pătrunderea în esența realității cere ca indivizii să ajungă la o conștiință teoretică, de șine. Numai aceasta este capabilă să descifreze semnificațiile reale ale situațiilor sociale, să descopere sensul evoluției, să ierarhizeze scopurile și sarcinile de transformare a realității.

Trecerea de la „cultură a tăcerii” la „cultură a libertății” nu are doar o semnificație pragmatică, ci prezintă o înaltă valoare umanistă. Cultura libertății este un instrument esențial al afirmării depline a personalității umane, al valorificării potențelor sale creatoare. Legătura strânsă dintre cunoaștere, valorizare, acțiune, primează aici. Se ajunge astfel la un univers social clar structurat care permite un profund respect pentru autonomia și integritatea individului. Ea se impune ca un rezultat firesc și o condiție a independenței reale ce trebuie să fie atinsă.

Apreciind procesul de conștientizare ca pe un proces sinuos, complex, de durată, plin de dificultăți, P. Freire indică două faze distincte: prima este problematizarea realității sociale. Mult timp mistificată, realitatea socială devine obiect al cunoașterii. Sunt formulate întrebări care generează la subiectul cunoscător o atitudine critică față de lume. Acest moment este considerat de autor ca începutul unui act autentic de cunoaștere a realității. Pentru ca problematizarea să devină nucleul unor acțiuni practice care con-

duc la libertate, ea trebuie să treacă într-o a doua fază, aceea a cristalizării unui *proiect teoretic articulat*.

Conștientizarea ce stă la baza subiectului creator reprezintă mult mai mult decât o simplă luare de cunoștință de realitatea înstrăinată. Ea duce la depășirea falsei conștiințe care reducea individul la o stare biologică, culminând cu concluzia predeterminării și presupune insertia lui critică și creatoare în procesul de transformare a societății. Apariția unei societăți umane nu poate avea loc printr-o simplă denunțare a miturilor și erorilor ce au stat la baza gândirii celor asupriți. Este necesară amplificarea înțelegerii raționale și critice care să dezvolte capacitățile transformatoare, creatoare ale indivizilor. Activitatea educativă, realist și științific orientată, trebuie concepută ca o modalitate eficace prin care indivizii, în mod critic și creator, se raportează la realitate, descoperind aici modalități specifice de transformare a ei. Educația pentru libertate și independență, necesară țărilor subdezvoltate apare ca un proces de formare concomitentă atât a educatorilor cât și a celor educați.

În primul rând, alegerile inițiale ale educatorului, legate de metode, tehnici și teorii trebuie să fie expresia deschisă și explicită a cerințelor și a aspirațiilor maselor. Acest lucru se poate realiza numai dacă există o strânsă legătură între teoria revoluționară care orientează acțiunile indivizilor și finalitățile ei practice. Rolul educatorului vizează acest aspect teoretic și practic în același timp. El trebuie să aibă în vedere atât schimbarea conștiințelor celor educați, cât și transformarea societății. Legătura pe care P. Freire o stabilește între teorie și acțiune respinge orice tendință de absolutizare a uneia sau alteia. Reflecția teoretică corect concepută, prin însăși esența sa, e corelată cu acțiunea, are o funcție practică. Teoria apare aici ca o premisă necesară, dar nu și suficientă prin ea însăși pentru realizarea unei societăți. Ea trebuie să stea la baza formării coșingeringilor, să devină o moti-vare interioară a acțiunilor eliberatoare.

„Convingerea asupriților că ei trebuie să lupte pentru libertate nu este un dar oferit de conducerea revoluționară, ci un rezultat al propriei lor conștientizări. Conducătorii revoluționari trebuie să-și dea seama că propria lor convingere legată de necesitatea luptei nu le este dată de cineva; dacă aceasta este autentică ... ea este obținută prin intermediul unirii reflecției cu acțiunea”¹⁹⁵. Autorul critică cele două extreme la fel de unilaterale și eronate care pot să apară prin sacrificarea legăturii indisolubile dintre teorie și practică. Astfel, autonomizarea acțiunii practice în raport cu reflecția teoretică duce în fapt la un „activism facil” care în ultimă instanță se transformă în

¹⁹⁵ Ibidem, p. 42

utopie. La rândul său, accentul pus pe o teorie constituită în afară și independent de activitatea socială practică reprezintă un „verbalism ineficient”. A descoperi și înțelege omul în contextul său social apare ca o condiție de bază a unei bune teorii. În același timp, procesul de conștientizare a omului se realizează treptat în cadrul transformării teoriei în acțiuni practice ce duc la crearea unor noi instituții, unor noi idei, a unei noi istorii.

Culturalizarea în țările subdezvoltate nu trebuie concepută ca un proces de introducere din „exterior” a cunoașterii în rândul maselor populare. Pentru a fi cu adevărat liberatoare ea trebuie să constituie cadrul în care masele devin conștiente și formulează programul de acțiune transformator. De aceea și P. Freire apreciază că o a doua exigență a unui proces educațional nou și umanist se referă la necesitatea unui permanent dialog între educați și educatori. Conform acestuia, vechiul model de educație în care informația se scurgea într-un singur sens, de la educator la educat, este abandonat. „Oamenii, spune P. Freire, se educă reciproc, unul pe celălalt, prin intermediul unui termen comun - lumea”¹⁹⁶. Pentru a avea eficiență și autenticitate, dialogul necesită o permanentă și profundă încredere în om, în puterea lui de a face și reface realitatea, de a crea și recrea modele culturale, pe scurt, încrederea în vocația pe care fiecare individ o are de a fi pe deplin om. El cere deci individului o intervenție critică și valorificatoare în raport cu societatea. Fără încredere în om și în posibilitățile sale creatoare, dialogul degenerază în opusul său, conducând în cele din urmă la manipulare.

Alături de prețuirea omului și a capacităților sale, dialogul autentic mai cere și o nelimitată speranță în posibilitățile de realizare a unei societăți drepte și libere. Lipsa de speranță în activitățile umane conduce la o formă a tăcerii, are un efect demobilizator, duce la tocirea simțului critic. Ea este apropiată de disperare. Or, dialogul ca principal instrument de comunicare aduce în discuție un model valoric raportat la aspirațiile maselor în măsură să elimine disperarea. P. Freire arată însă că nu este posibil a se ajunge la un adevărat dialog înainte de obținerea independenței politice. Caracterul dinamic, viu al procesului educațional revoluționar în țările subdezvoltate se manifestă din plin numai în practica dialogului poporului cu conducătorii lui. Aceștia învață împreună să comunice, să folosească puterea, să transforme societatea nedreaptă. De aceea, educația nu urmărește doar o simplă funcție de iluminare a maselor, ci ea se impune ca o practică a libertății umane, a democrației și a participării. Orice progres în acest cadru conduce la descoperirea surselor umanizării, integrității și autonomiei individului.

¹⁹⁶ Ibidem, p. 12

CADRUL PSIHOLÓGIC AL LIBERTĂȚII

Încă filosoffi antici au ajuns la concluzia că libertatea nu depinde numai de relația omului cu natura sau societatea, ci și de raportul lui cu sine însuși. Modul în care fiecare își construiește propria sa viață și prin aceasta pe sine însuși (nimeni nu poate nega faptul că într-o mare măsură, evident nu totală, omul este propriul său arhitect), reprezintă un factor important al gradului de libertate. Nu credem că ar fi nevoie de o prea largă argumentare aici. O asemenea teză decurge logic din însăși definiția dată libertății ca posibilitate de realizare umană. Pentru a se afirma, omul trebuie să știe ce este el cu adevărat și să se promoveze pe el însuși. În acest sens se poate desprinde și semnificația epopeii moderne a lui Ibsen, *Per Gynt*. În căutarea fericirii, Per Gynt ajunge, în final, la descoperirea formulei magice necesare: „să fi tu însuși”.

Mult timp, puține lucruri s-au putut adăuga marilor sisteme ale antichității care au adus o contribuție de mare importanță la un asemenea proiect de autocunoaștere și autoconstruire a omului în vederea sporirii libertății sale.

Multiplii factori fac ca în epoca actuală să se acorde o atenție tot mai mare omului însuși. Puterea lui exterioară asupra naturii și societății a crescut enorm. Este inevitabil a se pune cu tot mai multă acuitate problema utilizării acestei forțe. Dezamăgirea legată de efectele negative ale dezvoltării tehnologice cât și a produsului acesteia, abundența, a atins un punct critic. O reorientare „etică” a început să se distingă cu claritate. Etichetele antichității sunt reconsiderate. Dar acestea, la vremea lor, s-au dovedit a avea o semnificație limitată, ineficientă practic pentru om.

Este important de notat în primul rând că ele s-au constituit pe un fundal de criză lipsită de speranță a capacităților umane de control asupra lumii. Dezvoltarea antichității ajunsese atunci la limita capacităților sale tehnologice și sociale. În ciuda unor progrese pe linia controlului asupra naturii, se iveau situații care nu mai puteau fi depășite sau soluționate la nivelul tehnologiei existente: catastrofele naturale pe de-o parte, boala și moartea prematură pe de alta, se ridicau amenințătoare cu forța invincibilă a hazardului. Ele trebuiau acceptate ca atare. Înfruntarea lor pe plan obiectiv fiind fără rezultate, o singură soluție rămânea: acceptarea lor subiectivă,

* Elena Zamfir, *Cultura libertății*, Ed. Politică, București, 1979, p. 172-192

senină și resemnată. Neputința cea mare s-a dovedit a fi însă nu în stăpânirea dezordinilor naturale, ci mai mult a celor sociale. Războiul, ruina, nesfârșitele conflicte și lupte interioare, sărăcia, decăderea comunităților cândva înfloritoare, erau fenomene din ce în ce mai frecvente, marcând o criză socială și umană puternică. Nici o soluție dătătoare de speranță nu putea fi întrevăzută. Eșecul în proiectul de a controla lumea și de a mări progresiv sfera reală a libertății prin acțiuni obiective transformatoare, odată asumat, a fost în fapt responsabil de reorientarea spre interior, spre sine. Întrebarea la care eticile antice încercau să răspundă, în fond, era: imposibilitatea de a realiza condițiile necesare manifestării libere a omului, poate fi ea compensată, cel puțin parțial, printr-o sporire a controlului, a dominării de sine, prin perfecționarea cerințelor subiective ale libertății? Iar răspunsul dat, deși afirmativ, era specific situației de criză: *doar prin renunțare, prin resemnare și acceptare*.

Desigur că, limite absolute sau relative ale puterii umane există și în epoca contemporană. Dezamăgiri în legătură cu forța de control și stăpânire a mediului uman, social și natural sunt încă posibile. Lumea contemporană însă nu mai are și nici nu mai poate avea experiența unei situații de profundă criză similară cu cea generată de perioada elenistă. Mentalitatea contemporană este mai degrabă *melioristă* - chiar dacă problemele cu care ne confruntăm nu pot să-și găsească rezolvarea totală și adecvată acum. Din această cauză etica actuală nu mai poate fi fundată pe resemnare și renunțare.

În al doilea rând, mentalitatea contemporană este centrat sociologică. Etile antice se sprijineau pe un individualism teoretic: omul este realitatea fundamentală. Profilul său este autodeterminat. De el depinde a fi înțelept sau neînțelept, a-și organiza viața într-un mod sau altul. Realitatea socială reprezintă, în această concepție, un mediu pasiv, derivat chiar.

În psihologie au apărut în ultimul timp o serie de orientări intitulate semnificativ psihologie umanistă, psihoterapie umanistă¹⁹. Problemele puse în lumină de aceste tendințe teoretice pot fi formulate lapidar în următorii termeni: există modalități de gândire, simțire, comportare, adânc înrădăcinate în mentalitatea comună, în tradițiile culturale care inhibă atât

¹⁹ În acest sens, mai semnificative ni se par lucrări ca: *I am O.K. are you O.K.*, de Thomas A. Harris, M. D. Publishers of Bard, Camelot Discus, Equinox and Flare Books, 1967, U.S.A.; *Man, the Manipulator*, de Everett L. Shostrom, Bentam Books, London, New York, Toronto, 1967; *Games People Play*, de Eric Berne, M. D., Grove Press, Inc. New York, 1964

autorealizarea, autodezvoltarea personală, cât și afirmarea celorlalți. Am putea spune deci că se caută identificarea unor surse specifice care limitează libertatea individuală înțeleasă ca posibilitate de împlinire și desăvârșire umană în modelele culturale care organizează întreaga viață individuală, relațiile dintre indivizi. Este interesant faptul că o serie de preocupări cristalizate încă din antichitate în legătură cu felul în care omul însuși își poate găsi cadrul său personal de realizare revin în momentul de față într-o formă sistematică în câmpul psihologiei. Obiectivul pe care aceste orientări și-l propun este acela de a identifica în mod explicit, organizat, deprinderile individuale și colective care blochează dezvoltarea umană, manifestarea liberă a individului, pe de o parte, iar pe de alta, de a imagina acele modalități de orientare personală și colectivă care favorizează realizarea umană. Finalitatea ultimă este însă sporirea libertății umane prin autoconstruirea omului. Ceea ce este nou, de asemenea, se referă la faptul că problema nu se pune numai în termeni individuali, ci și la nivel colectiv. Un nou postulat tinde a se contura, complet diferit de cel al culturii interpersonale generată de proprietatea privată: afirmarea individului nu poate avea loc într-o manieră dominatoare, reprimatoare pentru ceilalți, ci este ea însăși proporțională, convergentă cu afirmarea deplină a celorlalți.

Într-o modalitate proprie, psihiatria și psihologia umanistă reiau atât probleme ridicate de etica antică a înțelepciunii, cât și de teoria marxistă a înstrăinării. Teza fundamentală acesteia este că multe boli mintale nu își au surse biofizilogice ci psihologice sau sociale. Mai mult decât atât, psihicul normal, așa cum este el în mod obișnuit în societatea actuală este un psihic bolnav, prost „construit”, având deci nevoie de terapie. Se poate observa un lucru nu lipsit de interes. După mai mult de un secol de la schițarea teoriei înstrăinării, psihiatria ajunge la o idee care s-ar putea să fie crucială. Boala mintală nu reprezintă numai abaterea de la o normă, ci norma însăși. Mentalitatea cotidiană obișnuită este mentalitatea patologică (datorită structurii microclimatului de viață); ea este sursa tensiunilor psihice, a bolii propriu-zise sau, în cazuri mai puțin grave, a sentimentului de nelibertate, anxietate, neîmplinire, insatisfacție față de sine. Descrierea unei asemenea patologii de masă, a mecanismelor sale, a modalității de terapie este obiectul noii psihiatrii. După cum se observă, aceasta are ambiția de a reînnoa tradiția preocupărilor antice legate de modelul înțelepciunii cu instrumente mai sintetice și mai eficace ale științei. Locul eticianului e luat de psihiatru care-l ajută pe omul obișnuit să-și înțeleagă lipsa de adecvare la situații și să devină înțelept reconstruindu-și întreaga viață pornind din interior.

Până nu demult, psihologia, și acest lucru era firesc, a formulat problemele cele mai simple ale comportamentului uman încercând să adune pas

cu pas elementele unei înțelegeri globale. Decenii de acumulare însă nu au apropiat într-o măsură cât de cât satisfăcătoare preocupările psihologiei la problemele acute ale comportamentului uman complex. Aspectele analizate de către „psihologia științifică” erau prea elementare, atomizau în mod excesiv persoana umană neavând acces la palierele sale superioare. Din insatisfacția față de o asemenea situație a apărut psihologia umanistă. Aceasta a căutat să schimbe punctul de atac al obiectului său: să abordeze direct ceea ce este mai specific pentru om - comportamentul său în întreaga lui complexitate. Cu conștiința clară a relativității rezultatelor la care poate ajunge deocamdată, ea a raționat corect că pentru problemele acute ale omului este mai bună o abordare, oricât de primitivă ar fi, decât o abținere prudentă, scrupuloasă, ca cea dictată de mentalitatea pozitivistă. Așa se explică faptul că psihologia actuală, în ciuda unor dificultăți de tip științific, a început să-și asume tot mai mult misiunea de a învăța pe om să trăiască viața după propria sa măsură, având astfel o funcție liberatoare.

Astfel, atenția este orientată spre *analiza comportamentului uman din punctul de vedere al relației cu ceilalți* și se produce o recentrare semnificativă. De la subiectul definit în sine ca o entitate anterioară relației sociale, cum apărea în meditația antică, de exemplu, accentul se deplasează către *subiectul care există, se realizează și se definește prin relații sociale*. În acest sens, psihologia modernă își pune ca problemă esențială de analiză relațiile interpersonale. A schimba omul, a-l perfecționa, înseamnă în primul rând a modifica corespunzător relațiile dintre oameni. Am putea spune, generalizând, că „înțelepciunea” care se constituie aici nu mai este o cultură a individului autarhic, ci o cultură a relațiilor umane, a colectivității în ansamblu. O asemenea orientare este clar exprimată în ceea ce se numește în ultimul timp „analiza tranzacțională” (transactional analysis) sau „psihologia tranzacțională”, dezvoltată de E. Berne, Th. Harris, „tranzacția într-un stimul emis de o persoană și un răspuns dat de cealaltă, răspuns care, la rândul său, devine un nou stimul la care cealaltă persoană are de răspuns”¹⁹⁸. În special Berne în lucrarea *Games People Play (Jocurile jucate de oameni)*, întreprinde o extrem de amănunțită analiză a complexelor structurate de interacțiuni umane, căutând să detecteze circuitele vicioase, deumanizante, generatoare în ultimă instanță chiar de boală mintală. Și, complementar, să identifice condițiile interacțiunii care face posibilă afirmarea, realizarea umană.

Din punct de vedere al conținutului, aceste preocupări nu par a fi spectaculoase. În cele din urmă, ele converg însă către un principiu funda-

¹⁹⁸ Th. Harris, *I am O.K. are you O.K.*, op. cit., p. 89

mental, în sine valoros. O atitudine psihică autentică (care reprezintă totodată și normalitatea, sănătatea mintală) este realizabilă numai în condițiile *raționalității*. Omul trebuie să facă față realității, să înțeleagă rațional situația. Ce se opune raționalității, sau în termenii preferați de această orientare „*maturității psihologice*”? În primul rând, o serie de impulsuri naturale sau formate prin experiențele de viață. Este vorba aici de același lucru, în mare vizat și în eticile tradiționale prin termeni de pasiuni, dorințe, înclinații. Ceea ce se adaugă este un cadru conceptual psihologic; de regulă de inspirație psihanalistă, de descriere mai sistematică a lor și de diagnoză a factorilor care le determină. Aceste impulsuri sunt însă ale noastre, ne reprezintă și nu trebuie să ne decidem de ele. Problemele apar doar când aceste impulsuri tind să se realizeze într-un mod irațional, neținând seama de contextul mai larg, și întotdeauna actual în care comportamentul se constituie. Această ignorare a multiplelor aspecte ale situației dă comportamentului dominat de impulsuri un caracter imatur, lipsit de raționalitate. Soluția este deci nu blocarea impulsurilor, a înclinațiilor, a satisfacerii, ci cultivarea lor matură, rațională, subordonarea lor întregului. Doar într-o asemenea situație omul însuși este în poziție de control.

Un alt factor îl reprezintă diferitele tipuri de prejudecăți, de inhibiții, de stereotipuri însușite necritic de către indivizi care conferă comportamentului un aspect rigid, împiedicând și ele o alegere matură, rațională. Nu este vorba de a respinge normele sociale. Acestea sunt necesare oferind un cadru indispensabil vieții umane. Importantă este însă înțelegerea rațiunii lor, acceptarea critică.

O structură de acest tip este clar exprimată de Th. Harris. El consideră că personalitatea individului este compusă din trei entități distincte care participă la constituirea comportamentului, numite în mod convențional, „*părinte*”, „*copil*” și „*matur*”. „*Părintele*” este definit de către Harris ca o intensă colecție de înregistrări mintale, de evenimente externe impuse sau preluate necritic în perioada primilor ani de viață. Este vorba de stereotipuri, de reguli, norme, recomandări practice. Unele dintre acestea pot fi utile pentru ghidarea comportamentului, altele pot fi însă eronate, fie de tipul aprecierilor subiective nefondate pe care copilul le preia necritic de la „*părinți*” (prejudecăți de toate felurile), fie reguli și norme care și-au pierdut valabilitatea, sau, pur și simplu, modele de comportament înregistrate deformat de către copil. Toată această cantitate intensă de reguli, norme, evaluări venite din exterior, sunt întărite de autoritate, în special cea maternă sau paternă, având tendința de a fi reactivate în geneza oricărui comportament. Pentru „*matur*” problema este nu de a le abandona. Acest lucru ar putea fi periculos deoarece ele cumulează o experiență ce poate fi utilă, dacă se

cunoaște posibilitatea funcțională de raportare la ea. A le părăsi total ar fi de asemenea deosebit de dificil, întrucât întipăririle mintale cu greu pot fi șterse. Ceea ce poate face maturul este de a le *reevalua critic*, de a le confrunta mereu cu situația concretă a alegerii și, în cunoștință de cauză, a le utiliza sau nu.

„*Copilul*” reprezintă înregistrarea mintală a evenimentelor interne, a trăirilor afective, a impulsurilor din prima copilărie. Și aceste înregistrări pot fi pozitive - creativitate, curiozitate, dorință de exploatare, de a ști, a experimenta, sentimente de bucurie, de sinceritate absolută etc., după cum pot fi și negative - tendințe distructive, de evaziune, subestimarea propriilor forțe, emotivitatea exagerată etc. Ca și în cazul „*părintelui*”, „*copilul*”, adică masa înregistrărilor stărilor interne din primii ani de viață, nu poate fi eliminată. Toate aceste înregistrări nu pot fi șterse, ele există în noi și se reactualizează mereu în situații curente, formând în fapt o matrice unică a personalității noastre. Dificultățile apar când comportamentul actual este dominat de „*părinte*” sau „*copil*”. O asemenea dominare înseamnă un răspuns comportamental insuficient adecvat la situațiile concrete, datorat mai mult unor prejudecăți sau unor tendințe afective nestăpânite. În contrast cu „*părintele*” și „*copilul*”, „*maturul*” posedă mecanisme specifice prin care utilizează critic informațiile multiple pe care un individ le are, elaborând un răspuns complex și înalt adecvat la situațiile existente. Într-un fel am putea zice că „*el*” semnifică un tip de personalitate care nu mai e dominată de propriul trecut, pe care și-l asumă conștient și critic, dezvoltând rațional și în complet control comportamentul.

După cum se poate observa, teoria lui Harris constituie, în mare măsură, o modernizare, în limajul psihologiei, a strategiilor etice tradiționale. Ea este orientată către ceea ce anticii numeau eliberare interioară. Omul liber, omul matur este cel care face față rațional (deci adecvat, diferențiat) situațiilor reale. Rațiunea reprezintă punctul de vedere al întregii personalități, luând în considerație toate datele necesare. Opusă ei este reacția necritică elaborată în alte tipuri de situații și transferată automat în prezent. Și teoria lui Harris, ca de altfel toate celelalte, constituite în cadrul analizei tranzacționale, este deosebit de sensibilă la relațiile interpersonale, prin intenția de a fi *strategii ale „trăirii” împreună*. În relațiile lor, oamenii pot să se influențeze profund, orientându-se reciproc fie către un comportament „*matur*”, „*adult*”, fie către un comportament neadecvat, nedorit de cei care intră în relație, prin actualizarea „*părintelui*” sau a „*copilului*”.

Problema se pune deci în termeni dubli: individul și interrelațiile lui cu ceilalți. Fiecare este responsabil de el însuși, dar, totodată, el poartă răspunderea și pentru ceilalți, fiind un factor de eliberare sau nu. De aceea, o

atenție specială trebuie acordată conștientizării impactului asupra celorlalți, a creării unui nou stil constructiv în relațiile dintre persoane, care să susțină orientări mature, raționale, adecvate, alături de morală, concepută ca totalitate de norme elementare necesare conviețuirii, se adaugă un set suplimentar de reguli, principii menite a crea un mediu uman pozitiv, stimulator pentru dezvoltarea individuală. Nu discutăm aici validitatea teoretică sau practică a analizei tranzacționale, intenția sa ni se pare simptomatică și meritorie: a crea cu ajutorul științelor umane contemporane o cultură a relațiilor interpersonale care să asigure condițiile individuale ale libertății la nivelul mediului de viață cotidian. Din acest punct de vedere contribuția psihologilor la constituirea unei culturi a libertății în planul relațiilor dintre indivizi nu poate să nu fie apreciată.

Raporturile interpersonale nu reprezintă, însă, decât un nivel al vieții sociale. Este clar deci că nu putem reduce cultura libertății la totalitatea regulilor, normelor, valorilor care asigură un microclimat pozitiv. O cultură a libertății trebuie să cuprindă toate nivelurile organizării social-umane până la cultura globală a macrosocietății. În acest fel, în cadrul culturii libertății trebuie să se îmbine armonios, stimulându-se reciproc, structuri sociale, relații interpersonale și structuri ale personalității capabile să promoveze necesități umane autentice.

Înstrăinarea la nivel personal și interpersonal apare identificată pregnant și în lucrările lui Everett Shostrom, unul dintre cei mai cunoscuți psihiatri aparținând orientării umaniste. Vom utiliza pentru ilustrare lucrarea sa semnificativ intitulată *Man, the Manipulator (Omul, manipulator)*. Problemele psihologice și cele legate de formarea personalității umane pe care E. Shostrom le abordează sunt clar definite încă de la început, în prefața lucrării sale de către Frederik Perls. „Omul modern, consideră F. Perls, este născut mort. El este transformat într-o simplă păpușă, iar comportamentul său este similar unui „cadavru”. El este lipsit de emoții și, deliberat, ajunge o marionetă. Viața sa este foarte plicticoasă, goală și lipsită de sens, fără intenții vii, dorințe și aspirații. El controlează și manipulează pe alții și este prins în țesătura propriei sale manipulări”¹⁹⁹. Mulți psihologi arată că un astfel de comportament nu poate fi descris în termenii tradiționali ai bolii mintale. Este vorba mai degrabă despre un mod de viață, despre o mentalitate, despre strategii de a face față problemelor vieții. De aceea, aici nu este nevoie de un tratament pur și simplu pentru că nu avem de-a face cu o boală propriu-zisă, ci cu o opțiune pentru un stil de viață, de un model de etică. E. Shostrom consideră că un asemenea mod de viață desemnat prin termenul de

¹⁹⁹ Everett Shostrom, *Man, the Manipulator*, op. cit., p. VII

„înstrăinat”, își are originea într-o strategie specifică societății de tip concurențial, nedemocratic, pe care o desemnează prin termenul de „manipulare”. „Un manipulator poate fi definit ca o persoană care exploatează, folosește, și sau, se controlează pe sine însuși și pe alții ca pe lucruri în modalități autodefensive”²⁰⁰. E. Shostrom, în accepția mai generală a psihologiei umaniste, influențată în special de teoria lui A. Maslow, opune manipulării *autoactualizarea*. Actualizatorul poate fi definit ca o persoană care se apreciază pe sine și pe ceilalți ca persoane sau subiecte cu potențe unice, care își exprimă propriul sine. Manipulatorul este lipsit de capacitatea de a se bucura de sine însuși, de a-și folosi cunoștințele sale și de a-și lărgi simțul direcției și al creșterii. Pentru el, înțelegerea naturii este utilă doar într-un singur scop - controlul. O asemenea strategie de viață prinde oamenii într-o rețea de depersonalizare în care încearcă să-i controleze pe ceilalți și la rândul lui este controlat, manipulat. Interesant este faptul că sursa esențială a acestei reificări a omului este considerată de Shostrom a fi extrapolarea sistemului de valori al pieței capitaliste asupra întregii vieți umane care privește omul ca un lucru cunoscut, de influențat și manipulat. Obiectivul suprem al pieței este să realizeze „reificarea omului”, să-l depersonalizeze, să-l priveze de propria lui individualitate.

Ilustrativ este modul în care E. Shostrom atribuie caracteristici fundamentale celor două tipuri de existență umană: manipulatorul și actualizatorul²⁰¹:

Manipulator

1. *Inducere în eroare*. El folosește șiretlicuri, tehnici de culise. El joacă roluri pentru a crea impresie. Expresia sentimentelor sale e deliberat aleasă să se potrivească ocaziilor.

2. *Lipsă de conștiință de sine* (plictiseală). El nu conștientizează problemele importante ale vieții în mod real. El are o viziune „tunel”. Vede doar ce dorește să vadă și aude ce vrea să audă

3. *Controlul* (închidere, deliberare). El joacă viața ca pe un joc de șah. Are aparența de a fi relaxat dar e foarte controlat și cumulează ascunzându-și motivele sale de oponent.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 11

²⁰¹ *Ibidem*, p. 23-24

4. *Cinismul* (neîncrederea). În sinea sa nu are încredere în natura umană. El vede relațiile cu oamenii ca având două alternative - a controla sau a fi controlat.

Actualizator

1. *Onestitate* (transparență, autenticitate, puritate). El e capabil în mod onest să-și exprime sentimentele oricare ar fi ele. El se caracterizează prin candoare, expresivitate, autentică exprimare de sine.

2. *Conștiința de sine* (responsabilitate, viață, interes). El privește și ascultă în mod deschis la sine și la alții. Este conștient de natură, artă, muzică și celelalte dimensiuni ale vieții.

3. *Libertatea* (spontaneitate, deschidere). El este spontan. Are libertatea să fie și să-și exprime potențele sale. El este stăpânul propriei sale vieți, un subiect și nu o păpușă, un obiect.

4. *Încredere* (credință). El are o adâncă încredere în sine și în alții, în a se raporta și a face față vieții „aici și acum.”

Opoziția pe care Shostrom o face între cele două moduri esențiale de viață constituie în fapt conflictul dintre o viață interioară liberă și una neliberă. Manipulatorul este până la urmă neliber. El își denaturează propria sa ființă, își orientează viața pe căi improprii, creând în comportamentul său toate premisele pentru a anula libertatea sa și a celorlalți. Am putea spune deci, prelungind ideile lui Shostrom, că alienarea, lipsa de libertate interioară (în sensul pozitiv al cuvântului, de orientare spre sinele autentic) nu poate fi singulară, ci generează și este susținută de ceea ce am numit noi o cultură a oprimării, a nelibertății. Neautenticul și nelibertatea proliferază, se induc în ceilalți creând modele de comportare colectivă. Descrierea tipurilor de structuri caracteristice unei asemenea culturi a nelibertății, a înstrăinării, este realmente un obiectiv extrem de necesar, din păcate însă foarte puțin explorat. Psihologii umaniști au încercat să facă un inventar cât mai amănunțit al diferitelor mentalități, modele de comportare, tipuri de comportament asociate cu un mod de viață înstrăinat, reificat. Și, de asemenea, ei încearcă să pună la punct metodologia de reorientare către o viață liberă în sens pozitiv caracterizată prin autoactualizare, prin exprimarea și dezvoltarea potențelor interioare.

CONFLICT*

Conflictul reprezintă o opoziție deschisă, luptă între indivizi, grupuri, clase sociale, partide, comunități, state cu interese economice, politice, religioase, etnice, rasiale divergente sau incompatibile, cu efecte disruptive asupra interacțiunii sociale. Ca termen, conflictul derivă din latinescul *conflictus* care înseamnă „a ține împreună cu forța”.

Cauzele conflictului pot fi de diferite tipuri:

- * inegalități și discriminări sociale,
- * incapacitatea părților de a ajunge la un compromis reciproc acceptat legat de poziția lor în societate,
 - * competiția pentru controlul resurselor finite,
 - * acces competițional la oportunități crescute,
 - * dorința de dominare, de putere, de prestigiu.
- Teoriile asupra conflictului* caută să explice:
 - * cauzele manifeste și potențiale ale acestuia;
 - * căile de evoluție ale conflictului și posibilitățile lui de soluționare;
 - * efectele directe și indirecte;
 - * funcțiile și disfuncțiile sale în procesul de funcționare și schimbare a sistemelor sociale
 - * tipurile și aria de cuprindere a conflictului;
 - * instituționalizarea conflictului;
 - * managementul conflictului;
 - * procesele de negociere și atingerea păcii sociale;
 - * menținerea ordinii sociale în condițiile inegalităților și a deosebirilor de interese dintre părți;
 - * rolul conflictului în procesele dinamicii de grup.

Interesul pentru studiul conflictului a apărut odată cu primele reflecții filosofico-sociale și istorice (Tucydides), regăsindu-se apoi ca o preocupare majoră în literatura sociologică, politologică, psihosociologică. Ca teoreticieni consacrați în analiza conflictului, a contradicțiilor sociale, ale puterii și divergențelor de interese sociale, pot fi amintiți: Machiavelli, Hobbes, Durkheim, Max Weber, R. Dahrendorf, Collins, David Lockwood,

* Dicționar de Sociologie, *Op. cit.*, Elena Zamfir, p. 745

Simmel, Lewis Coser, Marx, Gouldner, Gumplovitz, Parsons, Deutsch, Goldman Schlenker Johnson Pruitt etc.

Un loc aparte în colecția teoriilor asupra conflictului îl are teoria socială a lui Marx privind contradicțiile sistemului social, lupta de clasă, rolul interesului economic în conflict. Multe din teoriile occidentale asupra conflictului sunt influențate de marxism.

Anii '60 s-au caracterizat printr-o dispută aprinsă între noile teorii asupra conflictului, care subliniau rolul productiv al acestuia pentru schimbarea socială și abordările structuralist-funcționaliste (T. Parsons era cazul paradigmatic) care accentuau coerența sistemelor sociale, consensul, considerând conflictul a fi mai degrabă o parte a sistemelor. Teoriile structural-funcționaliste erau acuzate a privi conflictul doar din perspectiva funcției lui negative, ca fenomen marginal, având ca rol doar perturbarea armoniei întregului. Noile teorii, pornind de la inevitabilitatea pluralității intereselor, consideră abordarea constructivă a conflictului ca exprimând esența democrației. În fapt, asumarea conflictului reprezintă, pentru un sistem social, un indicator al caracterului său democratic. Pluralismul puterii, competiția programelor, proiectele alternative de schimbare socială, procesele electorale competitive, procedurile de negociere, conciliere și arbitraj sunt caracteristici ale sistemelor sociale complexe, modalități de menținere a ordinii sociale.

Tipurile distincte de conflict social depind de:

- * caracterul,
- * structura și specificul părților aflate în conflict;
- * natura scopurilor fixate de acestea;
- * mijloacele utilizate pe parcursul evoluției conflictului.

Mulți analiști au descris modelul de dezvoltare a conflictului prin cinci etape relativ distincte:

1. dezacordul;
2. confruntarea;
3. escaladarea;
4. de-escaladarea;

5. rezolvarea (Donelson R. Forsyth, *An Introduction to Group Dynamics*, 1983).

Dezacordul debutează prin simple neînțelegeri, diferențierea indivizilor sau grupurilor prin modul lor de a fi și a gândi (uneori pot fi și pseudoneînțelegeri, false conflicte), divergențe minore, ne semnificative pentru interacțiunea socială, de grup, dar care necontrolate la timp, pot degenera în conflicte reale. **Confruntarea** adâncește diferențele dintre indivizi, grupuri, clase etc., acestea fiind percepute de către părțile în conflict ca im-

portante pentru interacțiunea de grup, ca amenințând unitatea grupului; în această fază fiecare parte își susține poziția sa, accentuând-o pe baza unei ideologii justificative (se intensifică angajarea părților pe linia dezacordului inițial). Fiecare parte subliniază erorile din gândirea celeilalte. Este faza în care fiecare parte se convinge pe ea însăși că trebuie să convingă adversarul să-și schimbe părerea, să renunțe la poziția lui, acceptând argumentele sale. Persuasiunea devine exagerată, poate degenera în acțiuni de forță, de coerciție, cu efect de „boomerang” asupra părților. Expresia emoțională domină asupra argumentelor logice. Rata comunicării în grup scade. Sunt antrenate mecanisme psihologice și interpersonale ale luptei care duc la stress crescut, atmosferă tensionată, frustrări succesive ce antrenează în lanț, ostilități, forme de violență, agresivitate în limbaj (vezi celebra ipoteză frustrare/agresiune). Lipsa de încredere crește. Apare necesitatea unei soluții. **Escaladarea conflictului** distruge normele reciprocității pozitive, înlocuindu-le cu unele de tip negativ (Schlenker, Goldman, 1978) care susțin un comportament concurențial exagerat. Tensiunea și ostilitățile din grup sunt scăpate de sub control. Reacția de autoapărare a fiecărei părți stârnește violențe fizice și simbolice, agresivitate maximă. În această etapă conflictul atinge punctul culminant, de „vârf” care poate distruge total interacțiunea de grup, ajungând uneori chiar până la distrugerea fizică a părților, sau o poate reface printr-o schimbare structurală. Escaladarea conflictului e urmată firesc de orientarea spre soluții raționale de **rezolvare a conflictului** prin intervenții legale de tip instituțional, *prin negocieri și compromisuri treptate*, prin stimularea posibilităților de comunicare deschise între părți, prin captarea bunăvoinței părții adverse, prin apariția „celeia de a treia părți” în calitate de mediator, moderator, facilitator, diplomat, sfătuitor, conștientizator, judecător, expert etc. (Johnson Pruitt, 1970), toate având scop integrativ, de refacere a interacțiunii sociale, de grup. Compromisul final cerut de rezolvarea conflictului nu trebuie să fie privit de nici una din părți ca un semn al slăbiciunii sale, nu trebuie să fie speculat în procesul concilierii de nici o parte, ci apreciat prin funcția lui pozitiv-integrativă pentru unitatea și pacea socială. Incapacitatea adoptării unor soluții constructive, mutual acceptate duce fie la dezagregarea sistemului, fie la generarea unui echilibru precar și provizoriu, fundat pe forță.

SĂRĂCIA: TEORII ȘI FACTORI*

Pentru secolul XX, combaterea sărăciei a reprezentat în țările bogate obiectivul major al politicii sociale. Este foarte probabil ca în secolul XXI acest obiectiv să devină unul *critic* pentru *întreaga omenire*.

Conform statisticilor ONU, din cele 5,3 miliarde la cât se ridică populația globului, **1,4 miliarde sunt săraci**. Din aceștia, 1,2 miliarde se află în țările în curs de dezvoltare. În țările industrializate sunt 200 milioane de săraci dintre care 30 milioane în SUA și 100 milioane în fosta URSS și în Europa de Est (UNDP, 1992). Aceste date se referă la situația dinaintea debutului tranziției în estul Europei. Ca un cost al tranziției la economia de piață, în această regiune fenomenul sărăciei s-a accentuat substanțial.

Aceste date pot însă induce în eroare. Deși la nivelul conștiinței comune se consideră că *săracul american* este altceva (mult mai puțin grav) decât *săracul indian*, în realitate lucrurile par a sta cu tolul invers (Elena Zamfir, 1989): sărăcia americanului poate fi mult mai „urâtă uman”, mai degradantă și social mai explozivă decât sărăcia indianului. În țările subdezvoltate, atât cauza sărăciei, cât și tratamentul ei par a fi clare: sărăcia este efectul subdezvoltării, iar antidotul este dezvoltarea economică. În țările dezvoltate, ea a devenit însă o problemă de-a dreptul jenantă. Cum este posibil ca țări cu disponibilități uluitoare de a rezolva cele mai complexe probleme și cu resurse economice fantastice să nu poată lichida sărăcia din interiorul lor?

În 1964, președintele SUA, Lyndon Johnson, a lansat un program național, echivalent cu cel spațial: **război împotriva sărăciei**. America se simțea pregătită din toate punctele de vedere a reuși în ambele programe. Ce s-a întâmplat cu cele două programe? Americanii au pășit pe lună, rachetele lor străbat cu o precizie uluitoare sistemul solar, cele mai sofisticate sisteme de sateliți înconjoară pământul. Războiul împotriva sărăciei a fost însă pierdut, fapt recunoscut oficial. În 1994, în SUA existau mai mulți săraci decât în 1964. Mulți americani consideră că, la fel ca și războiul din Vietnam, nici războiul împotriva sărăciei nu ar fi trebuit început, datorită lipsei de șanse.

* Elena Zamfir, cap. 4 în volumul *Politici Sociale. România în context European*, Ed. Alternative. București. 1995, p. 53-77

În această lucrare va fi vorba în mod special despre sărăcia în societățile dezvoltate sau în societățile care vor să devină într-un viitor predictibil dezvoltate.

DISTRIBUȚIA VENITURILOR

Societatea umană s-a confruntat de la început cu *problema rarității*: bunurile disponibile sunt mai rare decât nevoile colectivității. Creșterea productivității muncii a extins enorm capacitatea colectivităților de a produce bunurile necesare. Paradoxal însă, acest lucru nu a fost de natură a elimina raritatea. Marx demonstrase că există o relație biunivocă între producție și nevoi. Pe de o parte, nevoile orientează producția de bunuri; pe de altă parte însă, producerea de noi bunuri este de natură a crea noi nevoi. Este un proces de creștere atât a bunurilor, cât și a nevoilor. Multiplicarea enormă a capacităților de producție din secolul XX a declanșat o *explozie a nevoilor*.

Creșterea capacităților productive a produs o creștere enormă în complexitate a societăților și, de aici, adevărate seisme sociale care perturbă echilibrele fragile ale sistemului de producție/consum. Cert este că în ciuda progreselor incredibile în sfera producției, secolul XX nu a scăpat de dificila problemă a rarității bunurilor, nici chiar în societățile bogate.

În fața problemei rarității producției, în secolul nostru s-au confruntat două tipuri de soluții: soluția capitalistă a economiei de piață și cea socialistă.

Soluția capitalistă a recurs la mecanismele pieței pentru a rezolva problema distribuției bunurilor rare. Piața este un mecanism extrem de eficient de a face față rarității. Ea produce o *distribuție inegală a veniturilor*, iar producția este orientată spre producerea bunurilor care corespund cererii efective, adică a cererii acoperite de capacități de cumpărare. În țările occidentale, după cum am văzut în capitolele anterioare, intervine statul în încercarea de a corecta/echilibra mecanismele pieței de distribuție a resurselor. Statul bunăstării susține pe de o parte consumul unor bunuri considerate a fi social importante, iar pe de altă parte produce un transfer de la cei cu venituri mai ridicate la cei cu venituri mai scăzute pentru a elimina sărăcia și a micșora diferențele de venituri.

Soluția socialistă, așa cum a fost ea practică în țările foste socialiste, reprezintă o mixtură între economia de piață și mecanisme statale de redistribuție. Ea se caracterizează prin următoarele componente:

- Veniturile individuale continuă să fie cele provenite din activitatea economică (în cea mai mare măsură din salariu). Dar pentru că statul, iar nu piața liberă, fixează salariile, s-a dus o politică de control a diferențierii ve-

niturilor în așa fel încât să se realizeze simultan mai multe obiective: încurajarea performanțelor economice, asigurarea fiecăruia cu cel puțin un salariu minim, cât și o distribuție a veniturilor, cu un grad relativ scăzut de diferențiere. În practică, aceste obiective s-au dovedit a fi imposibil de armonizat.

- Pentru cei aflați în imposibilitatea de a munci, s-a dezvoltat un sistem de securitate socială care ambiționa să acopere întreaga colectivitate. Singurii rămași slab protejați erau cei care nu s-au încadrat în sistemul economiei socialiste: micii producători particulari, cei care din diferite motive nu doreau să muncească.

- Distribuția gratuită în funcție de nevoi (sau la prețuri scăzute, înalt subvenționate) a multor bunuri și servicii: tabere pentru copii, activități de timp liber, culturale, sportive, educație, sănătate.

Structura veniturilor în economia de piață

Există mai multe surse ale distribuției inegale a veniturilor în sistemul economiei de piață. Veniturile unei gospodării sunt compuse în economia de piață din două tipuri de venituri: **VENITURI PRIMARE** (venituri salariale, venituri din profit, venituri din dobânzi, venituri din proprietăți, împrumuturi) și **VENITURI DIN TRANSFER** (venituri din asigurările sociale: pensii, ajutor de șomaj, concedii de boală, venituri din asistență socială: ajutoare pentru cei în dificultate, venituri indirecte din transfer prin consumul de bunuri și servicii gratuite sau subvenționate: servicii de sănătate, educație, bilete la tratament, la odihnă, diferite gratuități, transport etc.).

Despre veniturile provenite din transfer se vorbește adesea în termeni de *salariu social*. Se poate observa că veniturile indirecte din transfer sunt uneori greu de estimat la nivelul fiecărei familii. Ele pot fi mai degrabă estimate pe ansamblul colectivității și în medie pe locuitor: de exemplu, cheltuieli de sănătate pe locuitor, cheltuieli de educație pe locuitor etc.

Caracteristicile distribuției veniturilor.

Economia de piață se caracterizează printr-o distribuție inegală a veniturilor. Veniturile primare sunt accesibile doar unui segment al populației, ca de exemplu veniturile din profituri și din proprietăți; veniturile salariale nu sunt nici ele universale: persoanele în vârstă, șomerii, copiii nu beneficiază de ele. Salariile, la rândul lor, sunt inegale.

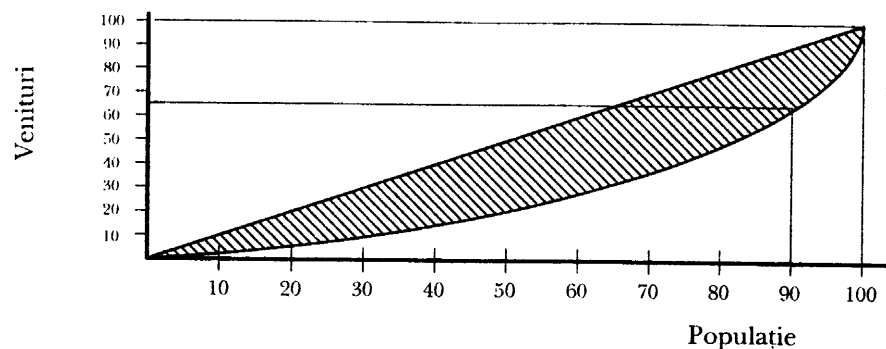
Cea mai simplă modalitate de a pune în evidență gradul de egalitate/inegalitate a distribuției resurselor este împărțirea tuturor familiilor colectivității în decile (sau quintile) de venit/bogăție și determinarea procentului din venitul total (al bogăției totale) de care dispune fiecare decilă/quintilă. Tabelul oferă o ilustrație a distribuției bogăției și veniturilor pe quintile în SUA.

Distribuția bogăției și veniturilor în SUA

	Bogăția deținută de fiecare quintilă % din bogăția totală	Venitul deținut de fiecare quintilă % din venitul total	
	1962	1960	1983
Cei mai săraci 20% (Quintila 1)	0,2	4,8	4,7
Quintila 2	2,1	12,2	11,1
Quintila 3	6,2	17,8	17,1
Quintila 4	15,5	24,0	24,4
Cei mai bogați 20% (Quintila 5)	76,0	41,3	42,7
Cei mai bogați 5%	—	15,9	15,8

Un studiu recent al lui Daphne Greenwood ajunge la concluzii și mai radicale în ceea ce privește distribuția bogăției în SUA: cei mai săraci 30% nu au nici o bogăție pentru că datoriile lor depășesc proprietățile; 1% de la vârf posedă 33%; 5% de la vârf posedă 58%.

Pentru a avea o reprezentare sintetică a inegalității distribuției veniturilor se folosește în mod curent **curba Lorenz și coeficientul Gini**.



Grafic 4.1. - Curba Lorenz

Diagonala care pornește din punctul 0 al graficului indică situația limită a unei egalități complete: prima decilă a populației deține 10% din venituri, 20% din populație deține 20% din venituri, 90% din populație deține 90% din venituri etc. Deci nu există un segment de populație care să dețină o proporție superioară de venituri. În fapt, orice colectivitate prezintă un anumit grad de inegalitate în așa fel încât prima decilă a populației deține mai puțin de 10% din venituri, la fel a doua și următoarele, iar ultima decilă a populației (populația cea mai bogată) deține o proporție de venituri mai mare decât 10%. Această situație este aproximată de curba de dedesubtul diagonalei (**curba Lorenz**). Cu cât curba Lorenz este mai apropiată de diagonală, cu atât colectivitatea respectivă este mai egalitară; cu cât curba Lorenz este mai depărtată, cu atât inegalitatea este mai accentuată. **Coeficientul Gini** este o măsură tocmai a acestui grad de egalitate/inegalitate. El indică **suprafața dintre curba Lorenz și diagonală**. În cazul limită în care curba Lorenz coincide cu diagonală (egalitate perfectă), suprafața dintre cele două (coeficientul Gini) va fi 0. În cazul în care curba Lorenz ar coincide cu laturile de jos și dreapta ale triunghiului (inegalitate totală: la limită o persoană ar putea deține toate veniturile colectivității), coeficientul Gini este convențional de 100. Deci coeficientul Gini ia valori între 0 și 100. Unii specialiști utilizează intervalul 0 - 1.

ATITUDINEA FAȚĂ DE INEGALITATEA VENITURILOR

În raport cu modul în care definesc *caracterul problematic al inegalității* distribuției veniturilor, statele bunăstării dezvoltă două **atitudini** distincte:

a. **Obiectivul politicii sociale este reducerea inegalității.** Este cazul țărilor scandinave. Inegalitatea însăși este definită ca o problemă socială. Politica transferurilor, în consecință, are ca scop creșterea veniturilor celor cu venituri primare scăzute și, complementar, inevitabil, scăderea veniturilor primare ale segmentelor bogate.

b. **Sărăcia, iar nu inegalitatea,** este definită ca problemă socială. Obiectivul major al politicilor sociale este de a diminua până la eliminare sărăcia, iar nu de a micșora diferențele de venituri. Inevitabil, un transfer de venituri pentru a elimina sărăcia va produce o creștere a egalității sociale, dar acest lucru este doar un efect secundar, un cost al combaterii sărăciei, dar nu un obiectiv de atins în sine. Calculele pot fi de genul următor: În Marea Britanie, conform aprecierilor lui Townsend (1993), dacă cei mai bogați 20% ar ceda 1/8 din veniturile lor celor mai săraci 20%, veniturile acestora ar fi mai mult decât duble.

Pentru toate societățile, din motive destul de variate și în grade diferite, sărăcia a constituit o **problemă socială**.

CE ESTE SĂRĂCIA?

Considerații preliminare. Sărăcia reprezintă unul dintre conceptele pe care științele sociale l-au preluat din limbajul comun unde avea un sens suficient de exact, deși mai mult contextual decât explicit. Devenită obiect al preocupărilor morale și politice ale colectivității, sărăcia a generat un interes special din partea cercetătorilor din științele sociale.

Conceptul de sărăcie este unul dintre conceptele înșelătoare. Fiind un concept larg utilizat în cunoașterea comună, asociat cu un fond înalt emoțional, el pare fiecăruia dintre noi a fi clar. O asemenea claritate dispare de îndată ce conceptul este plasat în contextul universalist al științei. Transferul său din contextul conștiinței comune în contextul științei produce două tipuri de dificultăți.

Prima dificultate provine din trecerea dintr-un context cultural-ideologic particular într-un context științific obiectiv și supracultural. Înțelegerile comune sunt purtătoare ale unor importante componente culturale și ideologice particulare, înalt variabile care fac extrem de dificilă redefinirea sărăciei într-o perspectivă universalistă.

Cea de a doua provine din tranziția dintr-un context individual într-un context social-general. La nivelul cunoașterii comune, sensul este puternic legat de cazuri individuale: știm cu mare claritate că x sau y este sărac. Problema unei abordări științifice este însă de a defini clasa tuturor oamenilor săraci, fie la nivel universal - săracii din toate timpurile și din

toate locurile, fie la nivelul unei colectivități - săracii din respectiva colectivitate.

În studiile asupra sărăciei există o largă varietate de încercări de definire a conceptului de sărăcie. Ele nu se depărtează substanțial de sensul din cunoașterea comună, deși încearcă să-i dea o formulare mai exactă și mai generală. În loc să citez diferitele definiții, aș încerca mai degrabă să punctez acele elemente componente care mi se par a fi oarecum general acceptate.

Definirea sărăciei. Am putea considera că sensul cel mai simplu și incontestabil al conceptului de sărăcie, prezent în aproape toate definițiile utilizate, este următorul:

Sărăcia este o stare de lipsă permanentă a resurselor necesare pentru a asigura un mod de viață considerat decent, acceptabil la nivelul unei colectivități date.

După cum se observă, accentul cade pe **lipsa resurselor**. Este vorba, în mod special, de lipsa resurselor economice, ca resursă generală esențială a celor mai multor activități care compun viața noastră. A fi sărac înseamnă a fi lipsit de resurse deci.

Ce nivel al resurselor delimitează sărăcia? Acela care împiedică realizarea unui **mod de viață considerat a fi acceptabil la nivelul unei comunități**. Sărăcia nu reprezintă deci pur și simplu un mod de viață anumit, sub cel considerat a fi acceptabil de către majoritatea unei colectivități, ci caracterul **forțat de lipsa resurselor** a unui asemenea mod de viață. Dacă respectivul mod de viață este acceptat voluntar, din motive filosofice, religioase sau morale - cazul ascetului sau al celui care dorește un mod de viață simplu, în sânul naturii departe de civilizație (Mack și Lansley, 1985) - el nu reprezintă o stare de sărăcie. Sărăcia intervine doar atunci când lipsesc resursele necesare realizării unui mod de viață considerat a fi normal de societate, dar și de respectivul individ. Sunt excluse, de asemenea, perioadele excepționale din viața unei colectivități sau individ: perioade de război, de cataclisme naturale. Sunt, de asemenea, excluse situațiile impuse ca pedeapsă. Pușcăriașii au și ei un mod de viață cu mult sub ceea ce colectivitatea și ei înșiși consideră a fi acceptabil.

Este necesar, de asemenea, să considerăm în definirea stării de sărăcie, **durata acesteia** (Ruggles, 1990). Datorită unor fluctuații ale vieții, orice persoană poate ca, pe perioade relativ scurte (una sau mai multe luni), să nu dețină veniturile necesare asigurării unui standard minim de viață. Rezervele de resurse acumulate pot compensa această lipsă temporară. De asemenea, unele tipuri de consum pot fi amânate (cumpărarea unor bunuri de folosință îndelungată, înlocuirea unor bunuri uzate). În această situație persoana res-

pectivă nu poate fi considerată a fi săracă. Starea de sărăcie se instalează doar când lipsa de resurse devine suficient de îndelungată, ea nemaiputând fi compensată de acumulările anterioare și nici de amânarea unor tipuri de consum.

Definirea sărăciei se face adesea din două perspective distincte: din **perspectiva consumului** (a satisfacerii nevoilor) sau din cea a **activității, a funcționării sociale normale**. Din perspectiva consumului, sărăcia este definită ca neputința de a satisface acele nevoi considerate a fi minime. Din cea de a doua perspectivă, sărăcia este definită în termenii condițiilor minime care sunt necesare unei funcționări normale a individului în cadrul respectivei colectivități. Această din urmă perspectivă accentuează nu simpla supraviețuire individuală, ci existența acelor mijloace care asigură persoanei o participare completă la viața socială, de a îndeplini rolurile care îi revin, de a participa la activitățile formative minime care îi oferă șanse suficiente pentru a se dezvolta prin efort propriu. Această perspectivă pornește de la logica **funcționalității** în ansamblul vieții sociale. O societate normală este aceea care oferă fiecărei persoane posibilitatea de a **funcționa** ca membru al ei. Școala, de exemplu, devine o precondiție pentru libertatea individului. Un nivel scăzut de educație îngustează enorm spațiul de mișcare potențială, devine un handicap esențial. Astfel, sărăcia are ca efect excluderea socială a copiilor din familiile sărace de la participarea la activitățile colectivității: lipsa banilor de cheltuielă pentru recreere și timp liber creează un fel de „întemnițare culturală a copiilor în casele lor” (Walker, 1990).

Pentru că sărăcia este produsă de lipsa de resurse, în determinarea sa este utilizat un **prag al sărăciei (poverty line)**. Pragul sărăciei se referă la nivelul de resurse economice (exprimat în bani) necesar asigurării celui mod de viață considerat a fi acceptabil. În raport cu pragul de sărăcie se determină **rata sărăciei** unei colectivități: proporția membrilor respectivei colectivități care trăiesc sub pragul de sărăcie. Tot în raport cu acest prag se determină și **amplerea sărăciei** sau **gradul de sărăcie (poverty gap)**: distanța veniturilor unei persoane, familii, grup, colectivități de pragul sărăciei. Amplerea sărăciei se referă deci la cantitatea resurselor economice lipsă pentru asigurarea unui mod acceptabil de viață. Ea poate indica totodată ce volum de resurse ar fi necesar pentru ca respectiva persoană, grup sau colectivitate să fie scoasă din situația de sărăcie. Indicatorul standard utilizat este **procentul distanței față de pragul de sărăcie din valoarea respectivului prag**.

Sărăcia absolută și sărăcia relativă

În definirea sărăciei, dincolo de diferențele de formulare și de perspectivă, există o alternativă care stă de regulă în centrul tuturor controverSELor: sărăcie *absolută* sau sărăcie *relativă*? În fapt, cele două concepte reprezintă mai degrabă limite ale unui continuum, fiind imposibil a se determina o graniță clară între ele.

Conceptul de *sărăcie absolută* intenționează să stabilească un *standard universal*: pragul sub care, în orice comunitate, o persoană este considerată a fi săracă. De regulă sărăcia absolută se fundează pe ideea de *subzistență*. Ea este definită în consecință ca lipsă a mijloacelor necesare *menținerii vieții umane*. Sub acest nivel, funcții esențiale, vitale, ale persoanei umane sunt afectate negativ. De regulă, acest prag de subzistență este definit mai mult la nivelul nevoilor fizice și al celor social-culturale elementare. O încercare de a da acestui minim absolut o înțelegere ceva mai largă, menținând însă abordarea universală, este fundată pe conceptul de *necesități umane fundamentale* (basic human needs). Acest concept a fost adoptat oficial de **Organizația Internațională a Muncii** (1976, 1977) și recomandat a fi pus la baza programelor de dezvoltare socială internaționale și naționale. Nevoile fundamentale sunt definite în aceste documente ca implicând două elemente: în primul rând o serie de cerințe ale consumului privat al familiei - hrană adecvată, îmbrăcăminte, locuință, mobilă și echipament; în al doilea rând servicii esențiale oferite de comunitate - apă curentă, canalizare, transport public, servicii de sănătate și educație, facilități culturale. Toate acestea sunt absolut indispensabile menținerii unei vieți sănătoase. În afară de „necesitățile fundamentale fizice sunt deci adăugate și necesitățile culturale fundamentale”, cum sunt *educația, securitatea, timpul liber și recreerea*. Pentru a măsura gradul de sărăcie absolută sunt utilizați indicatori cum sunt: consumul de calorii și proteine pe locuitor, calitatea locuirii și gradul de aglomerare a locuirii, mortalitatea infantilă, accesul la asistența medicală, proporția copiilor care frecventează școala, proporția morților violente ca indicator al securității, proporția timpului liber în raport cu timpul de muncă.

Conceptul de sărăcie absolută presupune deci posibilitatea constituirii unor standarde universale (un prag universal de sărăcie) în raport cu care să se poată măsura progresele sau regresele absolute în eliminarea sărăciei.

Conceptul de sărăcie absolută este adesea supus unor critici extrem de severe. În general, aceste critici pun în evidență incapacitatea acestui concept de a lua în considerare relativitatea nevoilor umane. Spre exemplu,

numărul de calorii necesare variază în raport cu climatul, cu tipul de muncă depusă (funcționarul în raport cu minerul etc.). Necesitățile de locuire sunt diferite într-un oraș față de sat. Exemplu: în oraș, WC-ul cu apă este o necesitate absolută, fapt care nu mai este indispensabil pentru locuințele rurale. Într-o societate, educația primară poate fi suficientă sau chiar nu neapărat necesară, în timp ce într-o alta, cu totul insuficientă.

Această critică, deși preferată practic de toți analiștii problemei definirii sărăciei, este în mare măsură incorectă. Ea pune în evidență doar faptul că „nevoile fundamentale” trebuie să aibă o definire relativă la condițiile socioculturale ale unei anumite colectivități, dar nu pentru că nu ar exista asemenea nevoi. Desigur nu există nevoi absolute în sensul îngust al termenului, dar există nevoi universale cu un conținut variabil în funcție de condiții. O redefinire a unității de măsură a nevoilor fundamentale în termenii relativi ai condițiilor colectivității respective este mereu posibilă: cantitatea de calorii și de substanțe nutritive necesare funcționării normale a organismului uman în anumite condiții climaterice (temperaturi ridicate/scăzute) și anumitor munci (ușoare/grele fizic), condiții de locuit minime pentru situația dată. Educația necesară unei vieți normale în respectiva colectivitate: în anumite condiții, educația în familie este suficientă, în altele, școala este indispensabilă. Posibilitățile de transport pentru desfășurarea unei vieți normale sunt și ele foarte variate, dar ca necesitate relativă la condiții, nevoia de deplasare este absolută.

Pragul absolut de sărăcie include deci un anumit grad de *relativitate* în definirea nevoilor fundamentale în raport cu variația unor condiții elementare. Astfel, nevoile de adăpost, de îmbrăcăminte, de deplasare, de comunicare sunt diferite în funcție de condițiile climaterice și de organizarea socioculturală.

Sărăcia relativă reprezintă un concept mai funcțional. Renunțând la pretenția de universalitate, ea se concentrează pe identificarea condițiilor minim acceptabile într-un context sociocultural dat. În acest fel, conceptul este mai eficace în analiza sărăciei din interiorul fiecărei colectivități, pe baza acesteia conturându-se o imagine mai realistă a stării ei la în momentul dat. Dacă pragul absolut de sărăcie se fundează pe ideea unor nevoi universale, pragul relativ de sărăcie este fundat pe ideea unor nevoi relative, variabile în raport de condițiile naturale, sociale și culturale.

Relativitatea nevoilor are două semnificații distincte, prima fiind inclusă și în conceptul de nevoi fundamentale universale: nevoile fundamentale iau forme diferite în raport cu contextul concret și dezvoltarea socială duce la apariția de noi nevoi.

a. *Relativitatea nevoilor fundamentale* este funcție de împrejurările

vieții respectivei colectivități. A avea încălzire în locuință reprezintă o condiție absolut necesară pentru colectivitățile care trăiesc într-un climat rece, dar nu pentru cele care trăiesc la ecuator. A avea mașină în SUA, țară construită pe presupunerea unui asemenea mod de transport, este o nevoie vitală, lucru care nu se întâmplă în Bangladesh. A avea televizor este o nevoie vitală în țările în care, în mod special, informația și cultura sunt difuzate prin acest mijloc, spre deosebire de comunitățile în care informația socială relevantă și cultura se difuzează prin mecanismele directe interpersonale. Acest ultim exemplu ne ajută să înțelegem mai bine relația dintre absolut și relativ la nivelul necesităților. Participarea la cultura comunității este o nevoie absolută; forma ei de satisfacere (prin relații interpersonale directe în cadrul unor acțiuni comunitare sau prin intermediul mass media) poate fi înalt variabilă în raport cu modul de organizare a colectivităților.

b. Tipul de nevoi este variabil, în raport cu gradul de dezvoltare al colectivităților. În afară de nevoile umane universale, mulți specialiști consideră că există și **nevoi noi**, rezultat al dezvoltării sociale, și care nu au un corespondent neapărat în toate colectivitățile. **Nivelul de aspirații** este și el dinamic. Ceea ce este oarecum normal, acceptat ca inevitabil în anumite colectivități, poate deveni inacceptabil în altele. **Nevoile noi** pot deveni aspirații elementare, indiferent de gradul lor de universalitate/particularitate. De aici nevoia de a introduce și o altă perspectivă asupra sărăciei: **relativă**.

Sărăcia relativă se fundează pe conceptul sociologic de **frustrare relativă**. Frustrarea reprezintă efectul blocării satisfacerii unei necesități. Ea reprezintă deci rezultatul raportării posibilităților individuale la propriile necesități. În calitate de ființă socială, omul se raportează însă mereu și la ceilalți oameni: consumul său raportat la consumul celorlalți. Sărăcia relativă poate fi legată, deci de frustrarea relativă: omul se definește sărac sau nu prin raportare la ceilalți. În acest sens Townsend definea sărăcia prin conceptul de **deprivare relativă**. Sărăcia este definită de Townsend (1979) ca imposibilitatea unei persoane de a avea acces la activitățile considerate a fi standard în respectiva societate; excluderea de la „patternurile” de viață conținute în „normele” sau obiceiurile colectivității: „Oamenii sunt deprivati relativ dacă ei nu pot obține, deloc sau în mod suficient, condițiile de viață, adică alimentația, bunurile și serviciile care le permit să îndeplinească rolurile, să participe la relațiile cu ceilalți, să îndeplinească obiceiurile care sunt așteptate de la ei în virtutea faptului că sunt membri ai colectivității” (Townsend, 1987). Deci, Townsend definea pragul de sărăcie pentru ceea ce este „normal”, „obișnuit” la nivelul colectivității. Pe aceeași linie merg și Mack și Lansley (1985) într-o influentă lucrare asupra sărăciei, publicată în Anglia: „sărăcia reprezintă lipsa forțată a necesarului perceput social.” Ei

propun însă o modificare a cadrului de referință. Ideea de „normalitate”, „obișnuit” utilizată de Townsend exprimă o situație mai degrabă medie. Pragul de sărăcie trebuie să fie plasat ceva mai jos, la nivelul **minimului acceptabil** al unei colectivități.

O definiție asemănătoare a sărăciei a fost adoptată și de Consiliul de Miniștri ai Comunității Europene pentru întreaga comunitate: „Persoanele sărace: persoane sau familii ale căror resurse sunt atât de mici încât îi exclud de la modul de viață minim acceptabil al statului membru în care ei trăiesc” (după Townsend, 1987).

Colectivitatea dezvoltă, deci, un mod de viață la nivelul posibilităților de care dispune. Aceste moduri de viață devin nevoi ale membrilor respectivelor colectivități, nesatisfacerea lor generând sentimentul de marginalitate, de neîmplinire deci de sărăcie.

O asemenea abordare relativă pare să fie rezultatul unui dublu proces social care a avut loc, în secolul XX, în mod special, în țările occidentale. Primul proces este **dezvoltarea spectaculoasă a producției** și cu aceasta a ofertei de bunuri. Explozia producției a generat o explozie a nevoilor. Începând cu anii '60 se vorbea tot mai insistent de **revoluția nevoilor**. Nevoile în societatea actuală sunt diferite de cele din societatea tradițională. În societățile dezvoltate există un proces rapid de transformare a ceea ce era considerat odată lux în necesitate curentă și din aceasta în cerința minimă obligatorie. Creșterea „bogăției” colectivității duce în mod direct la creșterea nivelului de aspirații. Cel de al doilea proces este **democratizarea modului de viață**. Barierele de castă și clasă socială specifice societăților tradiționale au fost aruncate în aer. Aceste bariere fixau nivelul de aspirații în orizontul consumului castei/clasei sociale căreia o persoană îi aparține. În societățile tradiționale existau deci standarde diferite în raport cu care sărăcia se definea. În societatea actuală, datorită mobilității sociale ridicate și a eliminării barierelor sociale, există tendința de generalizare a standardului de viață. Prin aceasta, săracii au devenit și mai săraci. Ei nu se mai raportează la standardele mai scăzute ale grupului din care fac parte, ci se raportează tot mai mult la standardele devenite normă în colectivitate și chiar la standardele elitelor. Democratizarea produce deci o creștere a sărăciei relative.

Pentru a desemna aceste două niveluri ale sărăciei se mai folosesc și termenii **minimul de subzistență** și **minimul decent sau social**. Minimul decent sau social reprezintă pragul relativ de sărăcie. Minimul de subzistență tinde să aproximeze pragul absolut de sărăcie. Uneori, însă, conceptul de minim de subzistență este definit și într-o altă perspectivă: el se referă la resursele necesare unei supraviețuiri sociale pe o perioadă delimitată. Datorită fluctuațiilor vieții, o persoană/familie poate, pe o perioadă oarecare, să

piardă resursele necesare unei vieți normale. Ea poate supraviețui social, la un nivel relativ scăzut de resurse, o perioadă de timp, fără a se produce *deteriorări ireversibile*. Dacă un asemenea nivel de viață se cronicizează însă, apare riscul deteriorării ireversibile a capacităților umane, instalându-se patologii specifice.

Deși, din punct de vedere conceptual, diferența dintre sărăcie absolută și sărăcie relativă poate fi destul de clară, operaționalizarea lor se dovedește a fi deosebit de dificilă. Chiar și componentele cele mai simple, nevoile universale fundamentale nu au putut fi definite fără dispute, operaționalizarea lor rămânând în general deschisă. De exemplu, alimentația: se poate stabili un număr de calorii cu o structură de substanțe absolut necesare *funcționării normale a organismului*. Această funcționare normală a organismului este destul de dificil de determinat cu strictete. Dacă, însă, adăugăm și alte nevoi mai complexe, lucrurile se complică enorm. În fapt, toate încercările de măsurare sunt aproximări destul de simplificate și rudimentare (vezi Elena Zamfir, 1989).

Pentru exemplificare vom folosi una dintre primele cercetări sistematice, de tip științific, asupra sărăciei, realizată în Anglia, în 1899, de Seebohm Rowntree (1901). Rowntree a utilizat un prag de sărăcie apropiat de cel absolut: suma minimă de bani necesară unei familii pentru asigurarea „unei vieți sănătoase”: hrană în acord cu prescripțiile nutriționiștilor, combustibil, energie electrică, îmbrăcăminte, locuință, și cheltuieli mărunte. Interesul acestui program de cercetare este că el a fost aplicat, aproximativ cu aceeași metodologie, în trei momente istorice diferite: 1899, 1936 și 1950. Astfel, Rowntree a găsit că există o scădere foarte importantă a sărăciei în secolul nostru: în 1899, 33% din populația anchetată trăia în sărăcie; în 1936, 18% pentru ca în 1950 doar 1,5% să se plaseze sub pragul sărăciei.

Aceste date exprimau în termeni concreți o stare de spirit a anilor '50: creșterea economică rapidă, utilizarea cuasicompletă a forței de muncă, explozia statului bunăstării, ceea ce sintetic era exprimat în termenul de *societate a afluenței*. O asemenea stare de spirit exprima nu numai posibilitățile oferite de creșterea economică rapidă și promisiunile statului bunăstării, dar și un anumit mod sociocultural de a defini sărăcia, mai ales în termeni absoluți. Revoluția aspirațiilor din anii '50 și '60 a avut ca efect paradoxal *redescoperirea sărăciei*, pe măsură ce standardele colective ale definirii sărăciei au crescut, asimilând o perspectivă accentuat relativistă. Chiar și sărăcia absolută s-a dovedit a fi un fenomen social mult mai greu de absorbit decât entuziasmul anilor '50 -'60 îl estima.

Relația dintre cele două tipuri de sărăcie

Sărăcia absolută și relativă nu trebuie înțelese drept conceptualizări alternative pentru care să optăm pe criterii absolute. Mai degrabă, ele se referă la două niveluri distincte ale sărăciei. Preferințele într-o colectivitate pentru una sau alta depind de nivelul de aspirații din respectiva colectivitate și de posibilitățile și voința politică de a sprijini pe cei în dificultate, la un nivel mai ridicat sau mai scăzut.

În acest context, este semnificativ faptul că, în țările dezvoltate economic, în perioadele de entuziasm ale dezvoltării, conceptualizarea sărăciei absolute a fost supusă unei critici severe și s-a preferat abordarea relativă a sărăciei. Preocuparea pentru stabilirea unui standard universal, absolut de sărăcie s-a conturat mai ales în contextul discuțiilor nord-sud și a proiectelor internaționale de a eradica sărăcia în țările foarte sărace. Astfel, în contextul UNDP (Programul Națiunilor Unite pentru Dezvoltare) pragul sărăciei este definit în termeni mai apropiați de cei absoluți: acel nivel de venit sub care nu sunt disponibile o dietă minimă, adecvată nutrițional, și satisfacerea cerințelor esențiale nealimentare (*Human Development Report*, 1992). Unele dintre țările sărace, nu întâmplător, și-au fundat planurile lor de dezvoltare (**India 1978-83, Malaezia 1976-80**) pe nivelul subzistenței (Townsend, 1987).

În același sens, criza statului bunăstării din țările occidentale avansate declanșată în anii '80, cu presiunile sale de reducere a cheltuielilor publice sociale, tinde să împingă pragul de sărăcie spre limita sărăciei absolute.

Cele două niveluri pot reflecta și diferențe structurale de perspective: a persoanei aflate în dificultate și a colectivității care resimte o anumită nevoie morală, socială sau politică de a-l sprijini. Cele două perspective vor tinde structural să difere într-o oarecare măsură. Individul definește sărăcia din perspectiva necesităților sale. Colectivitatea o va defini din perspectiva posibilităților (resurselor) necesare ajutorării individului și a disponibilităților (voinței politice și morale) de a-i acorda un sprijin. Persoanele în situație de sărăcie sau cei care militează în numele acestora tind să avanseze praguri ale sărăciei mai generoase în timp ce nivelul minim pe care colectivitatea îl va stabili va tinde să fie substanțial mai scăzut.

S-ar putea exemplifica această dublă perspectivă cu disputa guvern/sindicate în legătură cu stabilirea unui prag al sărăciei. Este predictibil că guvernul va tinde să-l împingă mai jos, iar sindicatele, exprimând punctul de vedere al celor care revendică protecție socială, să-l ridice.

Din acest motiv, unele state nici nu au standarde formal recunoscute de sărăcie, ci doar unul decis politic în raport cu care consideră că își pot permite să acorde un anumit ajutor. Este, de exemplu, cazul Angliei. Și România, în proiectul de lege al asistenței sociale, evită, de asemenea, adoptarea unui prag oficial al sărăciei.

În discuțiile actuale, utilizarea pragului absolut de sărăcie generează o suspiciune ideologică: ea ar putea duce la eliminarea disputelor politice în jurul problemei reducerii inegalității sociale. Dacă populația ar fi convinsă să accepte un *venit minim fix* ca standard legitim, atunci numărul săracilor ar fi redus în timp prin creșterea economică, eliminându-se presiunea spre redistribuirea bogăției și veniturilor dincolo de acest nivel (Townsend, 1987a).

Dacă luăm în considerare aceste două procese, înțelegem de ce există o preferință în societățile actuale dezvoltate pentru abordarea relativă a sărăciei. Aceasta corespunde creșterii exigenței populației față de propriile condiții de viață și presiunii asupra factorilor politici și sociali de a asigura un minim de viață în acord cu aceste aspirații.

Utilizarea pragurilor relative ale sărăciei sunt și ele supuse unor critici specifice (Ruggles, 1990). Pragul absolut de sărăcie poate indica cu claritate procesul unei societăți, atât în dezvoltarea sa economică, cât și în politica de combatere a sărăciei. Ca rezultat al combinării acestor doi factori, o colectivitate ar putea elimina complet sărăcia. În schimb, pragul relativ de sărăcie reprezintă o țintă mișcătoare: progresele economice ale colectivității ridică, totodată, și pragul relativ al sărăciei. Singura modalitate de a elimina sărăcia relativă nu este nici creșterea economică și nici sprijinul focalizat al celor mai săraci, ci schimbarea distribuției veniturilor în sensul egalizării lor.

Metodologii ale determinării pragului de sărăcie

Există o largă varietate de metodologii de determinare a pragului de sărăcie. Este necesar mai întâi să distingem metodologiile propuse de teoreticieni, în scopuri de cercetare, și metodologiile adoptate de către state, ca bază a politicii de sprijin a săracilor. Dacă primele reflectă teoriile asupra a ceea ce ar putea însemna linia de demarcație între colectivitatea normală și segmentul sărac, pragurile oficiale reprezintă o tendință de compromis între imaginea sărăciei propriu-zise și posibilitățile (resursele) de care statul dispune sau este dispus să le utilizeze pentru a diminua sărăcia. Din acest motiv, cel mai adesea pragurile oficiale de sărăcie tind să fie mai scăzute decât cele pe care cercetătorii le propun.

Tocmai datorită caracterului extrem de fragil al nivelului acestui compromis, între nevoile de bunăstare ale colectivității și posibilitățile acesteia de a sprijini pe cei în dificultate, se recurge uneori la o opțiune convențională, cea mai curentă fiind limita de 10%: nivelul de venituri sub care se plasează 10% din populație. De exemplu, Banca Mondială a adoptat o asemenea recomandare pentru fixarea pragurilor de sărăcie ca bază a asistenței sociale.

În ultimele decenii, ca o combinație a sistemului științei și cel al administrației de stat, pe fondul dezvoltării politicilor internaționale, s-a constituit o varietate de metodologii utilizată de diferite organisme internaționale pentru determinarea pragului de sărăcie, în scopul comparării situației din diferitele țări. În general, organismele mondiale (ONU, de exemplu) trebuind să ia în considerare situații atât de diverse, plasate de la extrema sărăcie, la vârfuri de bogăție, sunt orientate spre elaborarea unor praguri absolute de sărăcie. Organismele internaționale care reunesc țările dezvoltate (OECD, CEE) s-au orientat spre un prag relativ al sărăciei.

Indexul sărăciei adoptat de Administrația Securității Sociale din SUA, propus în 1964 de Orshanski (1965), este definit ca „bunurile și serviciile care asigură un nivel de subzistență”. S-a utilizat următoarea metodologie: analiza bugetelor de familie a scos în evidență faptul că pentru o familie americană medie, cheltuielile pentru alimente reprezintă o treime din totalul cheltuielilor. În consecință, Orshanski a propus o metodologie foarte simplă: pragul de sărăcie reprezintă *cheltuielile alimentare multiplicat cu 3*. Cheltuielile alimentare sunt determinate, nu pe baza unei rețete elaborate de nutriționiști, ca în cazul lui Rowntree, ci pe baza unor anchete cu privire la „patternurile” culturale de consum.

Această metodologie pornește de la structura consumului la un moment dat, cuprinzând în ea deci o configurație relativă. Din acel moment însă actualizarea acestui prag de sărăcie s-a făcut prin considerarea indicelui prețurilor. Prin această metodă de actualizare, se face complet abstracție de noile necesități care pot apare și care ar putea modifica structura inițială de 1/3. Din acest motiv, metoda propusă de Orshanski tinde să devină un indice absolut al sărăciei. Fiind o grilă fixă, creșterea economică poate duce la scăderea substanțială, până la eliminarea definitivă a sărăciei.

Această tendință istorică de scădere a sărăciei reiese din statisticile oficiale ale SUA, pe baza utilizării acestei metodologii de definire a pragului de sărăcie: 22,4% în 1959 trăiau sub pragul sărăciei; în anii '60 și o parte a anilor '70, procentul săracilor scade spre 11-12%, după care începe să crească atingând 14,4%, în 1984, tinzând în următorii ani să se stabilizeze la aproximativ 14%. (Haralambos și Holborn, 1990). Degradarea relativă în

timp a acestui prag este ilustrată de următoarele date: în 1969 el era la aproximativ 53% din venitul median al familiei; în 1974 a scăzut la 34%, ca spre sfârșitul anilor '80 să varieze în jurul lui 40%. Datele însă despre distribuția veniturilor nu indică în această perioadă în SUA nici o modificare sensibilă, fapt care ar sugera că sărăcia relativă rămâne la aproape același nivel.

Anglia introduce în 1948 un larg program de asistență națională bazat pe un prag de sărăcie sub care persoanele respective primesc sprijinul statului. Acest prag a fost realizat pe baza metodologiei elaborate de Rowntree în 1936, dar la un nivel substanțial mai redus decât cel indicat de aceasta: pentru bărbații singuri el reprezenta 55% din nivelul calculat de Rowntree; pentru femeile singure 66%; și pentru pensionari, el era mai scăzut; doar pentru copii, pragul era mai generos. Deși în Anglia nu sunt publicate statistici oficiale ale sărăciei, dinamica sărăciei poate fi aproximată prin numărul de persoane care beneficiază de asistență socială. Aceste date indică o creștere enormă a sărăciei în Anglia; cu 600% din 1948 în 1987-88, adică de la 1 milion la 6,8 milioane persoane.

Comunitatea Europeană a adoptat o măsură relativă a sărăciei: pragul sărăciei reprezintă jumătate din venitul mediu net pe persoană în respectiva colectivitate (Commission of the European Communities, 1981). Pe baza unui asemenea criteriu, Comisia a estimat un număr de 30 milioane de săraci în toate țările Comunității, ceea ce reprezintă aproximativ 10% din totalul populației. O asemenea măsură este utilizată oficial din 1988 și în Anglia pentru a determina numărul săracilor. Pentru a face măsura mai flexibilă în determinarea *gradului de sărăcie* se utilizează de regulă mai multe praguri: 40% din venitul mediu poate fi considerat un nivel minim de subzistență în timp ce 60% reprezintă un nivel mai generos, desemnând o viață decentă. O asemenea măsură este, după cum se poate observa, pur relativă: ea raportează pe individ la nivelul întregii colectivități, putând fi mai ridicată sau mai scăzută în raport cu toate celelalte venituri din colectivitate. În statele socialiste au existat de asemenea preocupări de stabilire a pragului de sărăcie, dar dintr-o perspectivă proprie. Orientate spre promovarea unui grad ridicat de egalitate socială, în metodologia elaborării unui minim social s-a mers de la început pe determinarea unui nivel minim decent de viață, bazat pe un consum rațional. Prin natura sa, acest prag era relativ. Abordarea era *normativă*. Pe baza unui model de consum rațional se încerca să se determine acel minim al standardului de viață care ar trebui asigurat la nivelul întregii colectivități. Vocația activă a programului socialist se manifesta și în acest program. Modul de viață dezirabil (socialist) este *de construit* prin educație. Metodologic minimul social se constituia pornind de la un coș larg de bunuri și servicii, reprezentând consumul rațional, dezirabil de promovat, dar

la un nivel minim. Metodologia nu putea porni de la starea reală a standardului de viață, considerată a fi într-un fel de tranziție spre o stare nu numai prosperă, dar și structurată într-o modalitate socialistă. În literatura occidentală această metodă este adesea desemnată prin termenul de *metoda bugetului*.

Calcululele normative ale pragului de sărăcie se fundează pe o presuposiție fundamentală: omul folosește rațional resursele disponibile, fără a le risipi printr-un consum distorsionat. Deci lipsa unor tipuri de consum se datorează nu risipirii iraționale a resurselor, ci lipsei acestora. Cu alte cuvinte, omul sărac este rațional și economic. El folosește resursele sale strict în ordinea necesităților. Dacă fiecare ar avea acest minim de venit asigurat, el ar satisface nevoile sale după ierarhia presupusă de către specialiști a fi rațională. O asemenea presuposiție asupra raționalității și înțelepciunii individului este însă contestabilă. După revoluție, în România, Institutul de Cercetare a Calității Vieții a optat de asemenea pentru o metodă normativă de determinare a pragurilor de sărăcie (Barbu, 1992, 1993). Rațiunea unei asemenea alegeri a fost următoarea: pe de o parte, prăbușirea standardului de viață face ca metoda bugetului să fie mai adecvată pentru a determina un prag scăzut, apropiat de cel absolut; pe de altă parte, schimbarea rapidă dramatică a cadrelor vieții, cu distorsiuni majore în toate prețurile și combinații complexe de bunuri și servicii cu prețuri complet liberalizate și bunuri și servicii subvenționate, făcea imposibilă determinarea unei structuri a consumului de la care să se pornească în determinarea pragului sărăciei.

Un instrument esențial în construirea pragurilor de sărăcie îl reprezintă *scalele de echivalență*. Nu există un singur prag de sărăcie, ci fiecare tip de familie, în funcție de structura ei (număr de persoane, vârstă etc.) va avea un prag specific. Pentru a calcula aceste praguri diferențiate pe tipuri de familie sunt utilizate scalele de echivalență. Cea mai des utilizată este scala de echivalență concepută de Comisia Europeană. În determinarea pragului de sărăcie pentru o familie se folosește *unitatea echivalentă de venit net pe persoană*: 1,0 pentru capul de familie; pentru fiecare membru suplimentar al familiei se adaugă încă 0,7 unități. În acest fel se calculează pragul de sărăcie pentru familii cu diferite compoziții. Astfel, o familie din 4 persoane va avea un prag de sărăcie de 3,1 unități. Există și alte scale de echivalență utilizate în diferite cercetări, pornind de la diferite metodologii de calcul a nevoilor în funcție de tipurile de familie.

Metodele structurale de determinare a pragului de sărăcie pornesc de la structura consumului și a variației acesteia în raport cu veniturile. Analizele empirice întreprinse asupra consumului au demonstrat că la nivele scăzute, veniturile suplimentare tind să fie utilizate pentru satisfacerea ne-

voilor de bază: alimentație, locuință, îmbrăcăminte. După ce acestea sunt satisfăcute la un nivel adecvat, cheltuielile în sfera lor tind să se plafoneze, veniturile suplimentare fiind utilizate în mod discreționar.

Această perspectivă duce la identificarea unor proporții de venit sau de consum *maxime adecvate* care pot fi asociate cu unele bunuri necesare subzistenței (Ruggles, 1990). Astfel Watts propunea în 1967 ca familiile care consumă mai mult de o treime din veniturile lor pe alimente să fie considerate a fi sărace. În aceeași perspectivă Hagenaars și De Vos au propus în Olanda concentrarea pe **costurile fixe totale** ca proporție din venitul total. Aceste costuri fixe se referă în principal la locuință, hrană și încălzire. Peste un anumit prag maxim, surplusul de venit este orientat într-o măsură mică spre aceste nevoi, el fiind disponibil pentru consumul discreționar.

Pragul de sărăcie complementar deprivării relative

Metodologia deprivării relative (Townsend) pornește de la cu totul alt punct decât metodele menționate până acum: identificarea acelor componente ale modului de viață despre care colectivitatea consideră că reprezintă elemente absolut normale, obligatorii ale unei vieți acceptabile. Astfel, Townsend (1979) utilizează 77 indicatori pentru a acoperi 13 forme de deprivare: alimentară, îmbrăcăminte, locuință, mediu, localitate, muncă, drepturi la locul de muncă, activități de familie, integrare în comunitate, participare la instituțiile sociale, timp liber și educație. Populația a fost solicitată să indice apoi care dintre aceste elemente nu pot fi realizate cu resursele de care dispune. Suma tuturor deprivărilor a fost utilizată ca indicator al deprivării și, prin aceasta, al sărăciei. Subiecții sunt ordonați în funcție de gradul de deprivare. Apoi, considerându-se veniturile populației și scorul de deprivare, se calculează nivelul de venit corespunzător punctului de la care deprivarea începe să crească rapid. Venitul corespunzător acestui punct poate fi considerat a fi pragul de sărăcie.

Extrase din lista de indicatori utilizată de Townsend (1993, p. 35-36)

Deprivare materială

1. Deprivare alimentară: cel puțin o zi în ultimele 2 săptămâni cu hrană insuficientă; lipsă de hrană pentru a satisface nevoile familiei cel puțin într-o ocazie în ultimele 12 luni; lipsă de carne sau pește proaspăt în cele mai multe zile ale săptămânii (alternativă pentru vegetarieni).

2. Deprivare în ceea ce privește îmbrăcăminte: încălțăminte inadecvată pentru diferitele anotimpuri; protecție inadecvată împotriva ploii torențiale; mai puțin de trei perechi de șosete/ciorapi în condiție bună.

3. Deprivare în sfera locuinței: lipsa WC-ului și băii în casă în folosire exclusivă; lipsă de electricitate; locuință cu igrasie; supraaglomerație (mai puține camere, incluzând bucătăria, decât numărul de persoane).

4. Deprivare de facilități casnice: lipsa unei mașini; a televizorului; a radioului; a mașinii de spălat; a frigiderului; a congelatorului; a unui fier de călcat; a unui aragaz (electric sau cu gaze); a aspiratorului de praf; a încălzirii centrale; a telefonului.

5. Deprivare în sfera mediului: lipsa unui loc în care copiii sub 10 ani să se joace afară în siguranță; riscul de accidente de circulație în jurul casei.

6. Deprivare în ceea ce privește localitatea: inexistența unui spațiu deschis (ca de ex. parc) la o distanță de mers pe jos; nici un magazin cu bunuri necesare gospodăriei la o distanță de 10 minute; probleme cu murdăria pe străzile din localitate.

7. Deprivări în sfera muncii:

- Mediu de muncă neplăcut (aer poluat, praf, zgomot, vibrații, temperaturi ridicate sau scăzute).

- Stat în picioare sau mers mai mult de trei sferturi din timpul de muncă.

Deprivare socială

8. Lipsa drepturilor de muncă: șomer 2 săptămâni sau mai mult în ultimele 12 luni; lipsa concediului plătit; lipsa dreptului la pensie; a muncit 50 de ore sau mai mult în ultima săptămână; a suferit discriminare la locul de muncă pe temeiul rasei, sexului, vârstei, handicapului sau orientării sexuale.

9. Deprivare în sfera familiei: lipsa de posibilități în casă pentru copii să se joace; dacă are copii, copiii nu au avut vacanță în afara casei în ultimele 12 luni; probleme cu sănătatea unui membru al familiei în ultimele 12 luni, are în îngrijire rude handicapate sau vârstnice.

10. Lipsa integrării în comunitate: a fi singur și izolat de oameni; insecuritate relativă în zona locuinței; persecuții rasiale.

11. Lipsa participării formale în instituțiile sociale: nu a votat la ultimele alegeri.

12. Deprivări recreaționale: nu a avut concediu în afara casei în ultimele 12 luni.

13. Deprivări educaționale: mai puțin de 10 ani de școală (pentru persoanele de sub 60 ani); lipsa unei calificări formale oferite de școală.

cursuri de diferite tipuri sau la locul de muncă.

Mack și Lansley (1985) utilizează o metodologie similară celei a lui Townsend. Ei aleg dintr-o lungă listă acele lucruri pe care cel puțin 50% din populație le consideră a fi o *necesitate*: încălzirea locuinței în perioadele reci (97%), toaletă în casă (96%), locuință lipsită de igrasie (96%), baie a locuinței (94%), pat pentru fiecare membru al familiei (94%), transport public când ai nevoie (88%), o haină calduroasă impermeabilă (87%), trei mese pe zi pentru copii (82%), două perechi de pantofi pentru orice vreme (78%), camere pentru fiecare copil de peste 10 ani, de sex diferit (77%), frigider (77%), jucării pentru copii (71%), o friptură pe săptămână (67%), mașină de spălat (67%), carne sau pește la două zile cel puțin (63%), TV (51) etc. (Mack, Joan și Lansley, Stewart, 1985, p. 54). Subiecții din eșantion sunt solicitați să indice dacă aceste lucruri le lipsesc. Dacă unei persoane îi lipsesc 3 sau mai multe dintre ele, este considerată a fi săracă. Ei găsesc că în 1983, 13,8% din populație era săracă în Marea Britanie.

Utilizând această metodologie, autorii ajung la următoarea diagnoză a sărăciei în Marea Britanie:

- | | |
|-------------------------------|-------|
| • În sau la marginea sărăciei | 22,2% |
| • În sărăcie | 13,8% |
| • Adânc în sărăcie | 8,6% |
| • În sărăcie foarte intensă | 4,8% |

Pragul subiectiv de sărăcie. Metodologiile de calcul ale sărăciei analizate până acum se fundau pe o serie de presupoziii pe care cercetătorul le face asupra nevoilor minime, a consumului sau a resurselor necesare. O posibilitate alternativă ar fi de a solicita pe oameni să estimeze ei înșiși venitul care le-ar trebui să-și asigure un standard minim adecvat, decent de viață. Un asemenea calcul al pragului de sărăcie a fost utilizat de un grup de specialiști de la Universitatea Leyden din Olanda sub conducerea lui Van Praag. Avantajul unei asemenea metodologii este că exprimă mult mai direct complexul de nevoi și aspirații ale oamenilor, așa cum este el cristalizat la nivelul unei comunități. Dezavantajul său major constă în faptul că fiind subiectiv, este afectat de factori specifici fiecărei persoane și situații de viață foarte diferite, cunoscând o variație substanțială. În mod special, pragul subiectiv va varia în funcție de nivelul de aspirații al fiecărei persoane. Goedhart (Ruggles, 1990) găsește că elasticitatea la venit a pragului de sărăcie subiectiv este de 0,60: adică la fiecare unitate de venit suplimentar, pragul minim estimat subiectiv va crește cu 0,60 unități. Danziger găsește în SUA o elasticitate de 0,38. Pornind de la aceste caracteristici, Goedhart propune determinarea pragului subiectiv al sărăciei ca acel punct care cores-

punde nivelului de venit la care „venitul minim suficient” este același cu venitul real declarat.

TEORII ASUPRA SĂRĂCIEI

De ce există sărăcie în societatea umană? De ce există sărăcie în societățile actuale dezvoltate? În ce condiții sărăcia poate fi redusă sau eliminată?

Sărăcia ca o caracteristică morală individuală

În secolul al XIX-lea era foarte populară explicarea sărăciei prin caracteristici morale individuale. Herbert Spencer a dat o formulare extrem de netă acestei teorii, șocantă pentru contemporani prin concluziile practice în ceea ce privește politica față de săraci. Sursa sărăciei poate fi identificată în caracteristicile morale ale indivizilor: leneși, vagabonzi, criminali, angajați într-un mod de viață autodistructiv. În calitate de unul dintre cei mai importanți întemeietori ai evoluționismului și autor, înaintea lui Darwin, a celebrului principiu al *supraviețuirii celui mai adaptat* ca reglator al evoluției, Spencer considera că statul nu trebuie să intervină pentru susținerea săracilor. O asemenea intervenție ar avea chiar efecte sociale distructive, împiedicând funcționarea benefică a selecției naturale și fiind responsabilă de degradarea moralității, micșorând motivarea de a munci a restului colectivității. Cei care nu doresc să muncească, considera el, nu au dreptul de a mânca. În fapt, variante mai atenuate ale teoriei lui Spencer sunt conținute latent în mentalitatea comună, reprezentând un factor important pentru dinamica politicilor sociale: vina sărăciei este a săracului însuși. Așa cum se va formula în discuțiile actuale o asemenea teorie se caracterizează prin „blamarea victimei”. Astfel, într-un sondaj realizat spre sfârșitul anilor '80, 45% dintre britanici atribuiau sărăcia *lenei*, față de media de 28% în celelalte țări CEE (Haralambos și Holborn, 1990).

În științele sociale o asemenea teorie a fost practic complet abandonată. Numeroasele cercetări întreprinse chiar spre sfârșitul secolului al XIX-lea (cele mai influente de exemplu fiind ale lui Rowntree în Anglia) au demonstrat că sărăcia nu reprezintă o caracteristică strict individuală, atribuibilă personalității individuale, ci mai degrabă este efectul unor caracteristici sociale ale familiei, grupului, clasei. În plus „blamarea victimei” a fost mereu suspectată a fi forma prin excelență de manifestare a ideologiilor conservatoare care căutau să explice eșecul sistemelor sociale prin vini individuale.

Sărăcia ca o trăsătură culturală

Multe cercetări întreprinse în mod special de antropologii culturali, au pus în evidență că sărăcia nu reprezintă doar lipsa de mijloace suficiente pentru o viață normală, ci totodată *un stil de viață*, fundat pe valori și norme specifice. Cu alte cuvinte, sărăcia formează o cultură (sau o subcultură, în raport cu cultura colectivității globale) - valori, moduri de a gândi și simți, care modelează comportamentul indivizilor. Sărăcia nu se instalează doar prin dispariția/inexistența mijloacelor de viață, dar și prin *transmitere culturală, în procesul socializării*.

La elaborarea teoriei *culturii sărăciei* contribuția cea mai importantă a adus-o antropologul american Oscar Lewis (1959), pe baza studiilor întreprinse asupra săracilor din mediul urban din Mexico și Puerto Rico. A devenit clasică descrierea făcută de Osacr Lewis culturii sărăciei:

La nivelul individului: sentimente puternice de marginalitate, neajutorare, dependență și inferioritate; orientare temporală puternică spre prezent și capacitate redusă de a amâna gratificațiile, resemnare și fatalism.

La nivelul familiei: tentația puternică spre concubinaj, incidență ridicată a abandonării de către bărbat a mamei și copiilor și, ca rezultat al acesteia, tendință spre familia monoparentală, cu femeia cap de familie și autoritate sporită, tendință spre familia centrată matern, mult mai mare conștiință a rudeniei pe linie maternă.

La nivelul comunității: lipsa unei participări și integrări efective în instituțiile majore ale societății globale: săracii din mediul urban analizați de Lewis nu sunt de regulă membri ai sindicatelor, partidelor politice, diferitelor asociații. Ei utilizează foarte puțin serviciile băncilor, spitalelor, marilor magazine, muzeelor sau galeriilor de artă. Pentru mulți dintre ei, familia reprezintă singura instituție în care ei participă.

Cultura sărăciei este atât un *produs*, cât și o *sursă* a sărăciei. Pe de o parte, ea este un răspuns al săracului la situația sa de marginalitate într-o societate înalt stratificată și individualistă. Pe de altă parte, în calitate de mod de viață internalizat de către individ și transmis de la o generație la generația următoare, ea tinde să genereze o adevărată capcană a sărăciei din care indivizii și copiii lor au șanse reduse de a ieși. Ea este un mod de viață care se *autoperpetuează*: atitudinea de resemnare și fatalism duce la acceptarea situației defavorabile, orientarea excesivă spre prezent și capacitatea redusă de a amâna gratificațiile imediate în favoarea unora viitoare, afectează negativ efortul de dezvoltare și de depășire a lipsei personale de capacități de promovare socială; incapacitatea de a participa la diferite organizații

ca de exemplu syndicate sau partide politice, slăbesc puterea socială, colectivă a săracilor de a schimba situația lor. Încă de la o vârstă fragedă, copiii care cresc în pungile de sărăcie absorb valorile și „patternurile” de viață din mediul lor, fapt care îi împiedică să fructifice posibilitățile de dezvoltare socială și personală pe care viața ar putea să le-o ofere în diferite momente.

Lewis consideră că modelul culturii sărăciei descrie adecvat situația săracilor în societățile coloniale și în primele stadii ale capitalismului și mult mai puțin cea a săracilor din țările capitaliste dezvoltate sau a celor socialiste. Alți analiști susțin că o asemenea cultură este specifică și săracilor din societățile dezvoltate, în mod special a săracilor din mediul urban. Antropologul american Walter B. Miller (1968) argumentează că clasa de jos americană tinde să se caracterizeze printr-un complex de valori ca: accentuare a durității și masculinității, căutarea de emoții tari, orientare temporală prezenteistă, credința că mai degrabă norocul și soarta reprezintă calea spre realizarea scopurilor, decât efortul, capacitățile proprii și performanțele. Această cultură reprezintă o reacție adaptativă la munci cu calificare scăzută, la plictiseala muncii necalificate și repetitive, la riscul ridicat al șomajului și la veniturile modeste; complementar ea dezvoltă capacitatea de a găsi satisfacții în afara universului muncii. Ca și Lewis, Miller consideră că și clasa de jos americană a dezvoltat timp de generații o cultură înalt integrată pe care o transmite generațiilor următoare, având în consecință un caracter reproductiv.

În ultimul timp, teoria culturii sărăciei a fost supusă unor severe critici în mediile specialiștilor. Aceste critici se referă în mod special la gradul de generalitate și la consecințele pe care această teorie le are.

Prima întrebare este: toate situațiile de sărăcie tind inevitabil să dezvolte o cultură a sărăciei? Cu alte cuvinte, *săracii tind să fie diferiți de restul societății*. Nimeni nu neagă explicit faptul că situația de sărăcie, *în anumite condiții*, tinde să dezvolte o cultură proprie. Ceea ce se afirmă este că o asemenea tendință nu pare deloc generală, fiind deci necesar a se specifica condițiile particulare în care un asemenea proces se declanșează. Multe cercetări întreprinse în țări cu venituri scăzute din Africa și America latină au scos în evidență, pe lângă situații tipice pentru o cultură a sărăciei, și tendințe contrare: proliferarea organizațiilor voluntare de ajutor reciproc și de petrecere a timpului liber, nivel ridicat de activitate comunitară și implicare politică în scopul ieșirii din situația de sărăcie; de asemenea nivel scăzut de disoluție a familiilor, invers deci teoriei lui Lewis. O largă cercetare întreprinsă în Marea Britanie a fost orientată exact pentru a obține un răspuns la această întrebare: sunt caracterizați săracii printr-o cultură proprie, diferită de cultura dominantă, caracterizată prin valori contraproductive? (Dean și

Taylor-Gooby, 1992). Datele empirice infirmă o asemenea presupozitie. Săracii englezi nu au alte valori decât valorile culturale dominante.

A doua întrebare: caracteristicile modului de viață dezvoltate în situații de sărăcie tind ele să se perpetueze prin transmitere culturală noilor generații? Cu alte cuvinte, odată instalată sărăcia într-o arie socială, tinde ea să devină *cultural* autoperpetuată? Și din acest punct de vedere este dificil a nega existența unei asemenea tendințe. Ceea ce însă au relevat diferitele cercetări este că un asemenea mecanism este departe de a reprezenta un factor important explicativ al sărăciei noilor generații. Apariția de oportunități este de natură, dimpotrivă, să schimbe rapid mentalitatea și comportamentul. Mai mult, nu există argumente că părinții își cresc copiii exact așa cum au fost crescuți ei.

Există, de asemenea, rețineri puternice și în legătură cu *durabilitatea modelelor culturale dincolo de situația care le-a generat*. Mulți specialiști consideră că „patternurile” culturale, produse de o situație anume, au o inerție mult mai redusă decât unele teorii culturaliste o sugerează. Schimbarea situației este de natură a schimba rapid și modelele culturale. În aceste condiții, capacitatea autoproductivă a culturii sărăciei este scăzută, aceasta reprezentând un factor explicativ cu putere limitată.

O asemenea observație deschide o nouă perspectivă explicativă asupra comportamentului săracilor: *abordarea situațională*. Sociologul american Hylan Lewis, pe baza unor extinse cercetări ale comportamentului săracilor, concludă: „Este mai productiv să gândești comportamentul familiilor din clasele de jos ca reacții de diferite tipuri la caracteristicile situației lor reale și a izolării relative, decât ca efect al imperativelor culturii acestor clase” (după Haralambos și Holborn, 1990, p. 211). Săracii nu sunt izolați de sistemul de valori al societății globale, singura diferență provine din faptul că ei nu pot să traducă în realitate aceste valori. Faptul că persoanele aflate în sărăcie tind să dezvolte un mod de viață specific este explicat de unele teorii nu prin intermediul unor patternuri culturale distincte, ci ca reacție directă la situația de sărăcie.

O cercetare clasică care demonstrează teoria constrângerilor situaționale în explicarea comportamentului săracilor este cea a lui Elliot Liebow (Michael Haralambos, 1990, p. 210-211).

Analizând comportamentul „bărbaților de la colțul străzii” într-o comunitate de negri cu venituri scăzute din Washington DC (șomeri, lucrători ocazionali, lucrători cu salarii scăzute în munci necalificate), Liebow constată că perspectiva lor asupra muncii este similară cu a societății globale: ei ar dori munci mai bine plătite, un status social mai ridicat, dar le lipsește educația, calificarea și experiența în asemenea munci. Când omul de la col-

țul străzii își cheltuiește tot salariul într-o seară, face o „beție lată” la sfârșitul săptămânii sau părăsește slujba fără o rațiune clară, percepția managerului din clasa de mijloc se constituie în jurul explicației „orientare temporală prezenteistă”. În fapt, argumentează Liebow, diferența dintre omul de la colțul străzii și cel din clasa de mijloc nu provine din orientarea temporală, ci din viitorul celor doi. În timp ce membrii clasei de mijloc au un viitor spre care să-și orienteze viața, omul de la colțul străzii nu are. Comportamentul lui poate fi explicat prin conștiința că viitorul său nu cuprinde nici o speranță. Caracteristic nu este incapacitatea de a amâna gratificațiile, ci faptul că el nu dispune de resurse pe care să le amâne. Cel din clasa de mijloc are resurse pentru a investi în viitorul său și al familiei sale (cumpărarea unei case, educație pentru o muncă mai bine plătită etc.); iar viitorul său oferă o probabilitate ridicată ca aceste investiții să fie benefice. Omul de la colțul străzii, cu o muncă necalificată, fără vreo șansă de promovare, prost plătită, amenințat mereu de șomaj, nu are resurse semnificative pentru a le investi în viitor, iar șansa ca investițiile pe care le-ar face să se transforme în beneficii viitoare este redusă, incapabil chiar de a oferi familiei sale un standard acceptabil de viață, el este obligat să cheltuiască toate resursele sale pentru menținerea sa de pe o zi pe alta. Ceea ce părea a fi un model cultural (orientarea temporală spre prezent și spre gratificațiile imediate) reprezintă în fapt un răspuns direct și rațional la constrângerile situaționale.

Aceeași linie de analiză este urmată și în ceea ce privește relația dintre bărbatul din colțul străzii și familia sa. Și din acest punct de vedere acesta împărtășește valorile globale ale societății: idealul centralității vieții de familie și al bărbatului care asigură bunăstarea acesteia. Dar resursele pe care le poate obține sunt cu totul insuficiente pentru a realiza acest imperativ cultural. „A rămâne căsătorit înseamnă a trăi mereu cu eșecul tău, a te confrunta cu el zi de zi. Înseamnă a trăi într-o lume în care standardele masculinității sunt dincolo de posibilitățile tale de a le atinge”. În acest context se dezvoltă ceea ce Liebow denumeste „teoria defectelor masculine”. Bărbații de la colțul străzii tind să explice eșecul lor în familie nu prin dificultățile lor de a îndeplini standardele impuse de cultura globală, ci prin înșeși caracteristicile masculinității: nevoia de varietate sexuală și aventură, jocuri de noroc, băutură, comportament agresiv. Ei tind să-și construiască din asemenea comportamente o sursă de mândrie masculină, transformând eșecul într-un succes. Masculinitatea nu este deci o valoare a unei subculturi specifice, ci o modalitate de a masca eșecul. În concluzie, comportamentul bărbatului de la colțul străzii nu poate fi interpretat ca un mod de a realiza scopuri și valori distinctive ale unei subculturi proprii, ci propriul său mod de a încerca să realizeze valorile culturii globale și modul de a ascunde față de

ceilalți și față de sine eșecul într-o asemenea tentativă.

Există și alte puncte de vedere (Ulf Hannerz) care argumentează că asemenea moduri individuale de a reacționa în fața eșecului, ca de exemplu „teoria defectelor masculine” devine un model social acceptat de grup, împărtășit, învățat și transmis, un model cultural deci. În condițiile în care constrângerile situaționale sunt eliminate, un asemenea model cultural, ca și altele generate de situația de sărăcie, poate deveni o barieră în calea schimbării. Deci ghetoul ale cărui ziduri sunt cultura sărăciei nu reprezintă un obstacol redutabil în calea schimbării, dar el poate face schimbarea mai dificilă.

Teoriile social-economice structurale ale sărăciei

Mulți sociologi sunt înclinați să considere sărăcia ca efect al unei *tendințe structurale* a modului de organizare social-economică a societăților actuale: distribuția inegală a veniturilor. Săracii nu mai apar, în consecință, a fi responsabili de sărăcia lor, ci mai degrabă victime ale sistemului.

Există un acord cvasigeneral că sistemul economiei de piață este asociat inevitabil cu distribuții inegale ale resurselor. Structural deci el generează diferențieri sociale majore, stratificare socială, produce un segment sărac al colectivității. De ce se întâmplă însă acest lucru? În literatura de specialitate există mai multe explicații ale acestui efect structural, care nu se exclud.

Subutilizarea forței de muncă. Cu excepția unor perioade deosebite, economia de piață nu poate absorbi integral oferta de muncă. Șomajul reprezintă o caracteristică tendențială generală. Exemplul cel mai clar este actuala criză a economiilor occidentale care, de aproape două decenii sunt caracterizate de un șomaj ce depășește 10%, fără șanse de scădere semnificativă în viitorul previzibil.

Structura de putere a economiei de piață. În sistemul pieței, în procesul de negociere a veniturilor, cei cu calificări scăzute au o putere redusă în negocierea condițiilor lor de muncă și în mod special a salariilor, în raport cu cei cu calificări înalte. Ei sunt cei mai vulnerabili la fluctuațiile cererii de muncă. În ultimul timp, este frecvent invocată „teoria pieței duale a muncii”. Există o piață a muncii în contextul marilor corporații și a industriilor de vârf care oferă munci înalt calificate, bine plătite, cu posibilități de promovare, securitate ridicată. Cea de a doua piață a muncii oferă munci slab calificate, prost plătite, cu securitate redusă, fără posibilități de calificare și de promovare. În această a doua piață operează companiile mici care nu pot face față competiției cu marile corporații, companiile din sectoarele econo-

mice aflate în declin care nu pot dispune de profituri suficiente pentru a oferi condiții mai bune de muncă. Ea este, de asemenea, dominantă în țările sărace.

Structura puterii politice asociată cu economia de piață. Săracii - în mod special șomerii, vârstnicii, handicapații, muncitorii necalificați - datorită lipsei lor de resurse economice și a capacității reduse de negociere în contextul pieței - prezintă și o scăzută capacitate de mobilizare politică: ei sunt mult mai puțin reprezentați prin organizații ca sindicatele sau partidele politice. Ei nu pot mobiliza nici suportul majorității clasei muncitoare deoarece muncitorii care nu sunt săraci nu percep existența unor interese comune cu segmentele sărace ale societății. Marx argumentase în secolul trecut că *cine deține puterea economică într-o societate deține și puterea politică*. Deprivarea economică generează și o deprivare politică care, la rândul său, accentuează precaritatea condițiilor economice. Poziția marginală a unor grupuri sociale (minorități rasiale și etnice de exemplu) reprezintă o sursă adițională de putere socială și politică scăzută în negocierea condițiilor de viață.

Teoria marxistă a exploatării. În centrul teoriei marxiste stă conceptul de exploatare, utilizat pentru a explica diferențele structurale în distribuția veniturilor în societățile capitaliste. Societatea capitalistă ar fi polarizată structural: pe de o parte muncitorii, proprietari ai forței lor de muncă, iar pe de altă parte capitaliștii, proprietari ai condițiilor de muncă care pot organiza un proces de producție prin cumpărarea (angajarea) forței de muncă a proletariatului. În acest sistem structural, capitalistul își însușește o parte importantă a produsului muncii, sub formă de profit, semnificativ mai mare în raport cu salariile. Stratificarea în societatea capitalistă se realizează deci, în principal, pe linia muncii/clasă muncitoare. Având puterea economică, capitaliștii controlează, în interesul lor și statul, deținând astfel și puterea politică prin intermediul căreia promovează interesele lor economice. Predicția lui Marx cu privire la polarizarea tot mai accentuată a societății capitaliste - la un pol se acumulează tot mai mult bogăția, iar la celălalt sărăcia - nu a fost confirmată. Societățile capitaliste actuale se caracterizează printr-un larg segment mijlociu cu venituri suficient de ridicate în care este reprezentată și clasa muncitoare prin muncitorii calificați, lucrând în ramuri economice cheie. O parte a clasei muncitoare și al celor care, din diferite cauze, nu pot participa pe piața muncii reprezintă segmentul sărac al societăților actuale, tinzând să formeze nu o clasă socială în sensul clasic al termenului, ci mai degrabă o *subclasă (underclass)*, *lumpenproletariatul* cum îl denumea Marx.

Teoreticienii marxști actuali sau de inspirație marxistă oferă urmă-

toarele tipuri de explicații ale existenței acestui segment sărac al societăților capitaliste actuale:

- Capitalismul are nevoie de o forță de muncă înalt motivată. O asemenea motivație a muncii ridicată nu poate fi menținută decât cu spectrul șomajului, al salarizării scăzute pentru munca necalificată și de calitate scăzută, prin venituri substanțial mai mici pentru șomeri, vârstnici, cei care nu sunt capabili de muncă.
- Sărăcia unora este baza bogăției altora. Existența unui larg segment sărac al societății, dispus să muncească pentru salarii scăzute, oferă celui-lalt segment produse și servicii ieftine, sporind bunăstarea acestuia.
- Competiția pe piața muncii pentru posturi bune de muncă și pentru venituri ridicate trebuie susținută printr-o scală de salarizare înalt diferențiată. Segmentul de salariați prost plătiți reprezintă baza necesară a unei scale de salarizare înalt stimulativă.
- Diferențierea largă a salarizării împiedică unitatea politică a clasei muncitoare, având, dimpotrivă ca efect fragmentarea și divizarea acesteia în grupuri aflate în competiție pentru poziții salariale privilegiate. O asemenea unitate a clasei muncitoare ar mări capacitatea ei politică de negociere, ducând la scăderea profiturilor capitaliștilor.

În consecință, pentru marxism sărăcia reprezintă complementul necesar al bogăției: bogăția unora se ridică pe sărăcia celorlalți.

Multe dintre argumentele marxiste pot fi regăsite, dar de această dată într-un cadru universalist, în abordarea structural-funcțională a sărăciei. Conform acesteia, sărăcia, chiar dacă moral neplăcută, are de îndeplinit o serie de **funcții necesare** în societatea umană. Ea este deci un element inevitabil pentru buna funcționare a societății umane. Astfel de funcții pot fi enumerate:

- Săracii sunt forțați să accepte muncile murdare și periculoase, inevitabile în orice societate.
- Săracii reprezintă o realitate necesară pentru susținerea standardelor morale ale societății. Orice societate se fundează pe valoarea efortului individual, a muncii, economisirii, cinstei etc. Pentru a menține aceste standarde morale ridicate și motivația de a le realiza la nivelul majorității colectivității, săracii îndeplinesc o funcție demonstrativă: ce se poate întâmpla dacă aceste standarde nu sunt atinse. Dorința de a evita starea de sărăcie motivează majoritatea membrilor colectivității să îndeplinească standardele morale.
- În secundar, trebuie considerate și interesele celor care lucrează în in-

dustria sărăciei. Dezvoltarea statului bunăstării și lansarea diferitelor programe antisărăcie, în care sunt antrenați membrii clasei de mijloc, creează un puternic interes al acestora de a menține „obiectul muncii lor”. Astfel, în Marea Britanie în 1976 sistemul securității sociale avea 80 000 salariați, iar costul administrării sale se ridica la 649 milioane £.

Natalitatea diferențiată este invocată tot mai insistent ca un factor distinct al sărăciei în societatea contemporană. Dacă o familie cu 2-3 copii poate să trăiască la un nivel decent din salariile membrilor maturi, o familie cu 5-7 copii este aproape inevitabil împinsă în sărăcie. Apare aici un cerc vicios: în general natalitatea ridicată este asociată cu segmentele sărace ale societății. Din acest motiv, natalitatea devine un factor de amplificare a sărăciei. Acest argument este extins și la națiuni. Una dintre marile probleme ale națiunilor sărace actuale o reprezintă natalitatea foarte ridicată, mult mai ridicată decât în țările dezvoltate. Este cazul Indiei, Americii latine, Chinei etc. Creșterea rapidă a populației nu face decât să agraveze condițiile precare ale populației, suprasolicitând resursele limitate disponibile.

Sărăcia ca efect al statului bunăstării

În ultimele decenii s-a cristalizat o nouă explicație a menținerii sărăciei în țările occidentale dezvoltate care îmbină o explicație structurală cu una culturalistă, dar în care cauza centrală o reprezintă prezența statului bunăstării. Sprijinul pe care societatea însăși îl oferă săracilor, devine la rândul său o cauză a menținerii și chiar sporirii sărăciei.

- **Circuitul structural:** pentru a sprijini pe cei în dificultate, statul crește fiscalitatea. Creșterea fiscalității demotivează investițiile, acționează negativ asupra economiei (unele întreprinderi devin nerentabile și se închid). Rezultatul este creșterea șomajului și scăderea creării de noi locuri de muncă, deci creșterea sărăciei care la rândul său sporește nevoia de fonduri pentru sprijinul acestora. Statul bunăstării nu este deci soluția la problema sărăciei, ci o parte a înseși problemei sărăciei, paradoxal un generator de sărăcie.
- **Circuitul cultural:** statul bunăstării prin beneficiile generoase pe care le oferă demotivează efortul individual, creând o cultură a dependenței celor în nevoie, de statul care îi asistă. În mod special serviciile sociale universale reduc responsabilitatea socială și sprijinul pe forțele proprii. Ea slăbește vitalitatea și responsabilitatea familiei, comunităților locale paralizând totodată inițiativa voluntară a societății civile. Cultura dependenței este o variantă a culturii sărăciei, a culturii „tăcerii”, în contextul unui stat dezvoltat al bunăstării. Această teorie, îmbrățișată de

puțini sociologi, a devenit suportul politicii conservatoare în domeniul social a lui Reagan în SUA și Thatcher în Anglia. Ea este cunoscută sub denumirea de *noua dreaptă*. În lumina acestei teorii săracii nu sunt responsabili de propria sărăcie: ei sunt victimele, dar nu ale organizării social-economice, ci ale statului paternalist al bunăstării.

ETNIC ȘI SOCIAL ÎN CARACTERIZAREA * POPULAȚIEI DE ROMI

INTRODUCERE

După Revoluția din decembrie 1989, problema romilor a apărut în societatea românească într-o perspectivă cu totul nouă. Cinci mari noi tendințe au devenit evidente.

1. Apariția unei mișcări deosebit de active de afirmare etnică și politică a romilor; revendicarea respectării unor drepturi fundamentale de tip etnic și general uman referitoare la populația de romi, susținută și de noile procese și tendințe care s-au conturat pe plan european.

2. Apariția pentru un anumit segment al populației de romi a unor posibilități economice, legale și mai puțin legale, deosebit de atractive.

3. Un proces de sărăcire mult mai accentuată în cazul majorității populației de romi, decât la nivelul restului populației. O parte importantă a populației de romi înfruntă o criză economică extrem de adâncă, cu speranțe foarte scăzute de a ieși din ea.

4. Tendințe de amplificare a delincvenței în cadrul populației de romi; apariția unor manifestări de delincvență violentă, netipică tradițional pentru populația de romi. Tendința de organizare criminală și violența nu sunt specifice, desigur, numai romilor, dar, prin ridicata lor vizibilitate, a șocat colectivitatea.

5. Apariția unor conflicte între grupuri aparținând populației majoritare și grupuri de romi care se pot amplifica, luând proporțiile unor conflicte interetnice.

După cum se poate observa, unele dintre aceste tendințe - adâncirea sărăciei lipsită de speranțe, creșterea delincvenței și violenței și pericolul

* Țigani în ignorare și îngrijorare, coordonatori Elena Zamfir, C. Zamfir, Ed. Alternative, București 1993, p. 7-20

răbufnirii unor conflicte interetnice sunt de natură a stârni o profundă **ÎNGRIJORARE**.

Locul romilor în societatea românească începe să se schimbe. Pe de o parte, pentru o minoritate au apărut posibilități economice cu totul deosebite. Opinia publică a fost surprinsă de cazuri de îmbogățiri „peste noapte” ale unor romi și de unele manifestări ostentative ale bogăției.

În „**Evenimentul zilei**” din 22 oct. 1991 apare următoarea știre: Nuntă de romi. El 17 ani, ea 16 ani. Închiriat un elicopter care i-a transportat de la București la Giurgiu, în piața centrală a orașului, unde circulația a fost oprită. Costul elicopterului - 350.000 lei - reprezintă salariul minim pe economie pe aproape 2 ani și jumătate. Costul total al nunții, 3,5 milioane lei, adică salariul minim pe 24 de ani.

Pe de altă parte, pentru cei mai mulți dintre ei situația economică s-a înrăutățit dramatic. Șomajul în rândul populației de romi a crescut exploziv. Lipsa de hrană se împletește cu lipsa tot mai acută de locuințe.

Sărăcia și disperarea, cuplate cu aspirațiile generate de noile posibilități și cu cadrul democratic mult mai permisiv decât cel dictatorial, pot genera procese explozive extrem de periculoase pentru societatea românească.

Ignorarea problemelor romilor („lasă că se descurcă ei”), caracteristică mentalității tradiționale a populației majoritare, devine un factor responsabil de procesele negative ce se pot întâmpla.

Această lucrare a pornit din dorința de a oferi colectivității o imagine cât mai realistă a situației romilor în această perioadă de răscruce.

Îngrijorarea față de modul în care populația de romi este afectată de procesul de tranziție economică și socială a reprezentat motivația acestui studiu. O echipă de cercetători de la **Universitatea din București, Facultatea de Sociologie, Psihologie, Pedagogie și Asistență socială și de la Institutul de Cercetare a Calității Vieții** a luat inițiativa, la începutul anului 1992, de a realiza o cercetare asupra situației social-economice a populației de romi din țara noastră.

Cercetarea a fost posibil de realizat la amploarea la care a fost făcută și într-un timp scurt datorită sprijinului plin de înțelegere al **Reprezentantului Special al UNICEF în România, dna Rosemary McCreery**.

Atenția noastră s-a concentrat asupra cuplajului dintre *modelele culturale tradiționale de viață* ale populației de romi și *parametrii sociali și economici care caracterizează în momentul actual această populație*. În

același timp, am căutat să identificăm elementele strategice ale unui *program de sprijin al populației de romi* a cărui adoptare și promovare considerăm a reprezenta o proprietate absolută.

Cercetarea a început în *aprilie 1992* și s-a finalizat în *decembrie 1992*.

Este nevoie în primul rând să punem într-o manieră ceva mai clară conturul general al problemei. *În ce constă propriu-zis problema romilor?* Este ea o problemă etnică și dacă da, pur etnică sau mai degrabă o complexă problemă socială cu o coloratură etnică.

Impresia noastră este că schemele, cu care se lucrează de regulă în analiza problemelor unor grupuri cu profil etnic pregnant, sunt excesiv de rigide și simplificatoare, ignorându-se în fapt *dimensiunea socială* și totodată *dinamica fenomenului*.

Partea I a lucrării încearcă să limpezească contururile etnice ale problemei romilor. Analiza populației de romi ne-a pus de la început în fața unor întrebări referitoare la problemele etnice în general și la modul de abordare a lor. Primul capitol se referă tocmai la această temă. Capitolele 2-4 tratează particularitățile etnice ale populației de romi, patternurile tradiționale de viață și atitudinea celorlalți și a romilor înșiși față de această ereditate culturală.

Partea a II-a oferă cadrele metodologice ale investirii caracteristicilor social-economice ale populației de romi.

Partea a III-a expune principalele rezultate ale cercetării noastre.

În fine, partea a IV-a încearcă să formuleze câteva concluzii asupra problemelor cu care populația de romi se confruntă, alternativele posibile de evoluție și, în fine, recomandări pentru un program de sprijin.

Cartea se încheie cu un studiu de caz:
CONFLICTUL DIN COMUNA MIHAIL KOGĂLNICEANU.

PRESUPOZIȚIILE CULTURALE ALE CERCETĂRII: PRINCIPIILE UNEI CERCETĂRI INTERETNICE

Atitudinea față de problemele etnice în societatea actuală

În ultimele decenii au existat față de problemele generate de relațiile interetnice două atitudini care, deși acum par a fi mai degrabă extreme, s-au manifestat efectiv în practica politică și socială.

Prima atitudine este cea **universalistă**. Diferențierile etnice sunt privite a fi mai mult produsul unei istorii trecute. Ele caracterizează doar marginal pe omul modern care tinde tot mai mult spre cosmopolitism: a fi cetățean al lumii. Acest lucru s-a întâmplat în Occident dar și în sistemul socialist.

Ultimele două decenii au șocat printr-un reviriment al etnicității. Poate cel mai uimitor a fost fundamentalismul arab, greu de înțeles pentru european. În țările socialiste programul sovietic de universalizare socială era tot mai criticat pe un temei de tip etnic: sub masca universalismului, el promova în fapt un imperialism politic, cultural și economic rus. Dezagregarea sistemului socialist a dus la o explozie a etnicității. Critica adusă nu se adresează propriu-zis presupuziției privitoare la tendința de universalizare, ci la faptul că sub ea se ascunde adesea dominarea culturală, socială, politică și economică a unei etnii asupra altora, că modelul de universalitate este realizat în cadrele unor tipare etnice particulare. O asemenea critică este adusă de regulă de către etniile minoritare celor majoritare.

Puțini ar fi dispuși să nege tendința spre universalizare, caracterizată prin scăderea ponderii particularităților etnice pe fondul afirmării unor tendințe cosmopolite. Ceea ce a fost cu claritate respins este cosmopolitizarea cu mijloace administrative, prin forță; punerea ca obiectiv politic de către populația majoritară a ștergerii particularităților etnice ale populațiilor minoritare. Cu alte cuvinte, asimilarea forțată la modelele populației majoritare.

Cea de a doua atitudine este cea **etnicistă**. Ea apare în forme specifice atât la populațiile majoritare, cât și la cele minoritare.

Politicile naționaliste de promovare artificială și ostentativă a modelelor etnice tradiționale ale populației majoritare prezintă o dificultate structurală în a trata populațiile etnice minoritare. De regulă, asemenea opțiuni politice cuprind tacit tentația asimilării, mai mult sau mai puțin forțate, a acestor populații. În cazuri extreme pot apărea programe de curățare etnică a teritoriului ocupat de populația majoritară, fie prin expunerea imigranților, fie prin deplasări forțate de populații. Rezultatul de fapt al acestei politici este însă accentuarea la nivelul conștiinței colective a diferențelor etnice,

accentuarea intoleranțelor reciproce și a conflictelor.

Posibilitatea de manifestare etnică specifică promovată în mod accentuat de comunitățile etnice minoritare este și ea adesea criticată pe două temeuri distincte. Pe de o parte, ea tinde să ducă la izolare social-economică pe lineamente etnice. Societății moderne, care conține un universalism structural, fundat pe excluderea discriminării pe temeuri religioase și etnice, i se substituie proiectul unor societăți închise și exclusiviste, organizate și conduse pe temeuri etnice. „Imperialismului” unei populații etnice majoritate i se substituie insule etnice închise și exclusiviste, uneori mult mai intolerante în interiorul lor decât populația etnică majoritară. Pe de altă parte, există tentația populației etnice majoritare, pentru a proba toleranța sa, de a transforma unele grupuri etnice minoritare într-un fel de **rezervație folclorică**, cu preservarea artificială a unor pattern-uri culturale și social-economice produse într-un alt context istoric. Specificitatea etnică este transformată într-un fel de **mit**. Pattern-urile etnice nu mai sunt considerate a fi ele însele într-un proces de schimbare. Lupta împotriva intoleranței și a etnocentrismului populației majoritare este transformată într-un program contraproductiv de menținere artificială a unor pattern-uri etnice în mijlocul unei societăți aflate în schimbare. Rezultatul unei asemenea orientări este exact contrar celui urmărit: menținerea în marginalitate a respectivelor grupuri etnice perpetuarea variatelor lor probleme sociale și economice.

Programul etnic cel mai adesea promovat de către populația majoritară, în acest context, este mai degrabă unul minimal: combaterea intoleranței și promovarea unui climat de acceptare suplimentat adesea de sprijinirea manifestării unor caracteristici etnice specifice ale minorităților. Un asemenea program, prin incompletitudinea sa, prin ignorarea problemelor sociale care cel mai adesea sunt asociate cu populațiile etnice minoritare, poate deveni contraproductiv. Teoretic, o asemenea atitudine are la bază presupuziția ultrasimplificatoare, până la a fi falsă, că singura sursă de conflict o reprezintă intoleranțele interetnice. Atât problemele sociale și economice cât și cele referitoare la efectele negative ale marginalizării de secole asupra culturii respectivei populații sunt trecute cu vederea.

Acestor două atitudini li se poate opune o atitudine mai complexă de acceptare/conviețuire pozitivă, fundată pe următoarele principii:

a. Principiul libertății individuale și colective de a-și cultiva și promova valorile etnice pentru care optează.

b. Tensiunile ce pot apare în relațiile dintre populații cu profiluri etnice diferite nu își au în primul rând sursa în **prejudecăți, stereotipuri, intoleranțe provenite din percepții negative iraționale**, deși acestea au o pondere importantă, ci mai mult în dificultățile de acomodare reciprocă, în lipsa

voinței de înțelegere și acceptare, în procesul găsirii unui mod de conviețuire mutual acceptabil.

c. Populațiile minoritare cu profil etnic specific prezintă adesea grave probleme sociale, efect al unui lung proces istoric, pe care populația majoritară trebuie să le înțeleagă și să contribuie la soluționarea lor.

Criteriile definirii problemelor unei minorități etnice

Când se realizează o cercetare asupra „problemelor” unei populații cu profil etnic, se ridică de la început o întrebare cu caracter epistemologic fundamental: care sunt criteriile utilizate de cercetător în raport cu care diferențele caracteristici ale populației respective sunt considerate a fi **problematică**? O problemă se definește ca un decalaj, perceput a fi inacceptabil, între starea reală și un anumit standard (criteriu) considerat a reprezenta „normalitatea”, „dezirabilitatea”. Se pune însă imediat întrebarea: nu cumva criteriile utilizate de către analist sunt în fapt criteriile proprii culturii căreia acesta aparține, aplicate necritic unei alte culturi? Dacă în cercetarea noastră asupra romilor, de exemplu, considerăm că „participarea școlară” reprezintă o problemă pentru populația de romi, ne putem întreba, și acest lucru l-am făcut efectiv în discuțiile de pe parcursul cercetării, dacă „participarea școlară” este o necesitate pentru modul de viață al romilor sau doar o estimare reflectând mai mult perspectiva populației majoritare de români, așa cum de altfel un reprezentant al romilor sugera.

Pentru a fi valid, evitând cursa etnocentrismului, un criteriu în raport cu care se definește o problemă a unei populații minoritare trebuie să exprime una din următoarele condiții:

a. Să exprime o **valoare universală**. Dacă viața este în mod universal preferabilă morții, sănătatea, bolii etc. atunci promovarea vieții, a sănătății poate fi un criteriu universal de apreciere a problemelor. Desigur multe criterii cu aparența de universalitate pot fi discutabile. De exemplu, în societatea americană actuală viața, chiar în condiții de maximă degradare fizică și suferință, este preferabilă morții. S-ar putea însă ca în câțiva ani să se producă o modificare din acest punct de vedere: în anumite condiții, moartea să devină preferabilă unei vieți afectată iremediabil de suferință și dezagregare progresive.

b. Să exprime o **condiție pentru promovarea altor valori ale culturii în cauză**. Dacă, de exemplu, populația de romi dorește accesul la profesii înalt calificate, atunci școala reprezintă un instrument necesar și neparticiparea școlară devine o problemă a respectivei populații.

c. Să exprime **exigențele unui proces general de schimbare prin**

care orice cultură trebuie să treacă datorită modificării parametrilor fundamentali ai vieții sociale. Dacă modernizarea societății este un proces general, acceptat de toate comunitățile, atunci decalajul dintre cerințele acestui proces și anumite caracteristici ale unei culturi devine o problemă. Desigur, definirea unor asemenea procese generale este ea însăși problematică și a fost adesea criticată de etnocentrism, de extindere spre universal a propriei evoluții culturale și sociale.

d. Să exprime **valorile și normele conviețuirii cu celelalte populații**. Adaptarea reciprocă a populațiilor care conviețuiesc este un criteriu inevitabil. Toleranța, dialogul și înțelegerea reciprocă stau la baza unui fel de „negociere” între populații astfel încât să se ajungă la un mod de conviețuire mutual acceptabil. Tensiunile asociate cu conviețuirea reprezintă, pentru toate populațiile implicate, o sursă absolută de probleme. Normele concrete ale conviețuirii nu sunt date. Ele sunt mai degrabă negociate într-un proces în care în mod practic înțelegerea reciprocă și toleranța se îmbină cu presiunea și exercitarea puterii.

Utilizarea unor criterii, insuficient analizate, de definire a problemelor este de natură a stârni mereu suspiciunea de etnocentrism. Iar etnocentrismul reprezintă în fapt instrumentul **asimilării culturale** a populațiilor etnice minoritare de către populația majoritară.

Problema relațiilor interetnice în procesul cercetării științifice

O cercetare asupra unei populații cu profil etnic specific este cel mai adesea întreprinsă de cercetători aparținând altei populații, cu altă cultură. De obicei ei aparțin populației majoritare. O asemenea cercetare devine inevitabil o **parte a relațiilor dintre cele două populații**. De aceea este esențial, din punctul de vedere al eticii profesionale a cercetării, cât și al relațiilor dintre cele două populații, ca cercetătorul să-și expună de la început propriile presupoziii și opțiuni în ceea ce privește aceste relații.

De pe pozițiile minoritare există mai multe perspective posibile în ceea ce privește această relație, fiecare cu punctele sale critice.

1. **Perspectiva asimilării**. O populație etnică minoritară, marginalizată poate considera ea însăși, ca și populația majoritară, că soluția la problema marginalizării este integrarea în populația majoritară, prin asimilarea modului de viață al acesteia, a patternurilor culturale specifice ei. Există însă aici implicat structural pericolul unei mentalități etnocentrice tacite: iluzia că modul de viață cristalizat de către populația majoritară este cel mai bun, singura cale de dezvoltare.

În problema asimilării trebuie să operăm câteva precizări. Este de

așteptat ca o masă majoritară a populației, care a dezvoltat anumite pattern-uri culturale specifice, să exercite prin însuși faptul de a fi majoritară o presiune difuză, nu neapărat intenționată, spre asimilare. Acest fapt este inevitabil și, ca orice fapt inevitabil, nu poate fi estimat ca fiind bun sau rău. Ceea ce este însă absolut inacceptabil este politica intenționată de asimilare. Ea încalcă libertatea fundamentală a unei populații cu profil etnic de a se manifesta pe liniamentele proprii sale culturale. De asemenea, ea încalcă și libertatea individului de a-și dezvolta propria sa viață, în parametrii pe care îi dorește. Privită din punctul de vedere al individului, aderarea la un pattern cultural sau altul (inclusiv „asimilarea”) este un drept fundamental, parte a libertății sale personale. Din punctul de vedere al populației dominante, populația minoritară trebuie să aibă asigurat dreptul colectiv și individual de a alege și promova valorile pe care le dorește. Dacă asimilarea ca politică a majorității este inacceptabilă, tot atât de inacceptabil este refuzul opțiunilor individuale de a alege modul propriu de viață, pattern-urile culturale proprii. Un asemenea refuz generează izolare, discriminare. Libertatea individului de opțiune nu poate fi restrânsă nici de populația majoritară, nici de populațiile minoritare.

2. Perspectiva relativismului cultural: toate opțiunile culturale sunt egal îndreptățite. Ca o reacție la etnocentrismul care a caracterizat primele contacte ale Occidentului cu populațiile nealbe și neeuropene, antropologia socială și culturală a dezvoltat principiul relativismului cultural, ca principiu fundamental al raportării la o *altă* cultură. Nu există, conform acestui principiu, culturi superioare și culturi inferioare. Fiecare cultură are propria sa îndreptățire și trebuie respectată ca atare. Acceptarea și toleranța interculturală sunt valorile fundamentale ale acestei perspective.

O asemenea atitudine prezintă însă câteva puncte slabe.

În primul rând tinde să ignore problemele pe care conviețuirea dintre populații cu profile etnice diferite le poate ridica. Acceptarea și toleranța reciprocă nu exclud câtuși de puțin procesul de adaptare reciprocă, necesar tocmai unei asemenea conviețuiri. Iar adaptarea reciprocă are loc printr-un proces de *negociere intercomunitară* care a fost mult mai puțin luat în considerare în această perspectivă. De regulă relativismul cultural a accentuat tocmai punctul cel mai critic al procesului de interrelație: atitudinea culturii majoritare, mai puternică, față de cultura minoritară, mai slabă. Drepturile cultural-etnice încep, foarte clar, cu schimbarea atitudinii populației majoritare. Dar nu se reduce la aceasta. Conviețuirea înseamnă schimbare și adaptare venite din ambele părți, înțelegere și toleranță reciprocă.

În al doilea rând, această perspectivă tinde să *reifice* culturile minoritare. Aceste culturi sunt privite ca absolut omogene, formând pattern-uri

înalt structurate, schimbarea unui component tulburând întregul echilibru. Ele sunt considerate în același timp a fi imobile. Respectarea lor înseamnă prezervarea lor *așa cum sunt* . În realitate, culturile nu sunt ansambluri complet omogene și structurate. Ele sunt compuse din elemente relativ heterogene, produse ale unei largi varietăți de conjuncturi istorice trecute și supuse la importante presiuni de schimbare datorită noilor conjuncturi istorice. Între aceste elemente, desigur, există mereu tendința de echilibrare reciprocă, de structurare. Schimbarea unui component sau altuia dezvoltă procese de reechilibrare, prin reconsiderarea tuturor celorlalte elemente în ansamblul sistemului.

Întreaga lume este în schimbare; culturile dominante sunt într-o continuă schimbare; de ce nu ar fi în schimbare și culturile minoritare? Schimbarea culturală este o caracteristică extrem de evidentă a ultimelor secole. De multe ori atitudinea culturilor majoritare, având rădăcini într-o anumită vinovăție istorică, tinde să mențină marginalitatea culturilor minoritare, fixându-le într-un fel de „exponate zoologice”. Conservarea lor, așa cum sunt ele în prezent, reprezintă pentru culturile majoritare proba lipsei intenției de asimilare, a respectului și acceptării. În fapt li se neagă dreptul la schimbare.

Cultura romilor prezintă un caz tipic din acest punct de vedere. Ea poate fi considerată a reprezenta mai degrabă un amalgam, desigur relativ structurat, al unor elemente eterogene pe care istoria aspră a acestei populații le-a generat. Putem identifica în tradiția lor culturală, alături de componente de care orice cultură este mândră și dorește să le cultive, și componente tipice ale *culturii sărăciei* (moduri culturale de adaptare la o situație economică cronic caracterizată prin sărăcie), ale *culturii marginalizării și oprimirii (reacții cristalizate cultural, de acomodare și supraviețuire în respectivele condiții)*. *Fiecare comunitate este critică față de propria ei moștenire culturală și selectivă în raport cu diferitele ei componente: pe unele vrea să le cultive și amplifice, pe altele să le elimine. Acest lucru este valabil și în ceea ce privește cultura cristalizată pe o perioadă de multe secole de populația de romi. Romii însșiși sunt mândri de multe dintre tradițiile lor culturale și doresc să se debaraseze de altele.*

Din analiza punctelor tari și slabe ale celor două perspective analizate mai sus decurge o a treia perspectivă pe care am numi-o:

3. Perspectiva înțelegerii, acceptării, respectului și suportului reciproc. Această perspectivă se caracterizează prin următoarele principii:

*** Acceptarea, înțelegerea și sprijinul acordat de către populația majoritară populației minoritare pentru:**

a. Cultivarea și promovarea propriei culturi

b. Depășirea situațiilor de defavorizare și marginalizare

* *Stabilirea unui dialog între diferitele comunități pentru definirea problemelor care intervin în procesul conviețuirii și identificarea modalităților de soluționare a lor, în cadrul unui proces de adaptare reciprocă.*

* *Acceptarea necondiționată a libertății individuale și colective a membrilor comunităților etnice de a-și alege și promova valorile culturale pe care le consideră adecvate, de a se dezvolta în direcția pe care o preferă.*

* *Co-dezvoltarea: toate grupurile care formează o comunitate se angajează împreună în procesul de soluționare a problemelor pe care dinamica socială le pune întregii colectivități, cât și a celor izvorâte din procesul conviețuirii.* Colaborarea în promovarea intereselor comune în calitate de membri ai aceleiași comunități trebuie să fie dublată de acceptarea, înțelegerea și acomodarea reciprocă. În această din urmă relație nu este deloc exclusă și negocierea în problemele controversate. Un asemenea proces de negociere este supus, natural, la tendința populației majoritare de a-și impune punctul de vedere, datorită poziției sale avantajate, fără a fi excluse însă și amenințările disruptive ale unei minorități militante. Această tendință nu este de regulă conștientă, intenționată, ci reprezintă mai mult o înclinare spontană a populației majoritare. Apare frecvent și tendința populațiilor etnice minoritare de închidere defensivă și ostilă, de izolare într-o societate în care comunicarea și relația sunt factori esențiali ai dezvoltării. Conștiința acestor vicieri ale procesului de comunicare trebuie să stea la baza adoptării de corective specifice.

Interferența dintre social și etnic

În fine, atunci când se analizează o populație definită printr-un anumit profil etnic distinct, este necesar să ne punem încă o întrebare: sunt caracteristicile respectivei populații de tip etnic sau social? Sau ele sunt o mixtură de caracteristici etnice și sociale?

Stereotipurile etnice de regulă se fundează pe o confuzie între două dimensiuni relativ distincte: *dimensiunea etnică* propriu-zisă și *poziția unei populații etnice în cadrul unui sistem social-economic și politic*. O populație cu un anumit profil etnic poate ocupa o anumită poziție într-o anumită societate: oprimare, marginalizare, sărăcie, discriminare sau, dimpotrivă, avantajare, dominare, privilegiere. Dacă poziția ocupată de o populație într-un anumit sistem social prezintă o durată istorică semnificativă, este de presupus că în patternurile culturale specifice ale respectivei populații se

înscriu și *efectele* unei asemenea poziții, cât și *reacțiile* adaptative la respectiva poziție. Nu este întâmplător faptul că în conștiința etnică a populației în cauză se poate identifica foarte adesea o atitudine contradictorie în raport cu propriile pattern-uri culturale sedimentate istoric: pe de o parte, tentația de identificare etnică cu aceste pattern-uri induse de o anumită poziție socială specifică, pe de altă parte, dorința de a elimina unele pattern-uri estimate a fi negative pe măsură ce este eliminată situația socială care le-a generat sau, ca o precondiție vitală a depășirii acesteia.

Confuzia dintre etnic și social, acompaniată cel mai adesea de ignorarea caracteristicilor sociale, generează o definiție inadecvată a *naturii problemelor*, cu consecințe grave în ceea ce privește *identificarea soluțiilor*. Destul de frecvent, conflictele etnice sunt generate sau cel puțin accentuate de probleme sociale. Soluțiile de tip strict etnic - *nediscriminarea, toleranța* - riscă să nu soluționeze problemele de fond, având o eficacitate redusă sau chiar nulă.

În mod special când se analizează populația de romi este vital să distingem cât mai clar posibil dimensiunea etnică de cea socială.

PROFILUL SPECIFIC AL POPULAȚIEI DE ROMI*

Caracteristicile distinctive ale grupurilor etnice

De regulă, orice comunitate etnică are câteva caracteristici distinctivă care, împreună sau în combinații ale majorității acestora, îi conferă o distinctivitate anume și o mare stabilitate în timp. Cele mai importante caracteristici distinctive sunt următoarele:

* **Caracteristici fizice (rasiale).** Caracteristicile fizice exterioare, ușor identificabile la nivelul conștiinței colective, sunt foarte adesea un criteriu distinctiv. Un asemenea criteriu exterior îl putem găsi operând cu pregnanță, de exemplu, în cazul populațiilor de negri sau indieni din S.U.A. De regulă însă diferențele rasiale propriu-zise sunt mai mult sau mai puțin importante în distingerea populațiilor cu profil etnic diferit.

* **Limbă distinctivă.** Utilizarea unei limbi proprii este caracteristica ce operează diferențierea cea mai clară între grupurile etnice.

Cultura proprie este în cea mai mare măsură menținută de o limbă proprie. Limba este poate semnul cel mai distinctiv al unei comunități etnice; ea este totuși o importantă **barieră** în calea **intrărilor** din afară în respectiva comunitate. **Ieșirea** este mult mai ușoară pentru că se realizează de regulă în comunitatea majoritară, mult mai laxă ca profil etnic, limba populației dominante fiind știută și de minorități. **Ieșirile** spre alte comunități etnice minoritare sunt și ele facilitate de limba dominantă comună.

* **Tradiții folclorice.** În procesul de evoluție istorică relativ izolată a unei populații, acesta și-a dezvoltat un set de obiceiuri legate de evenimentele importante ale vieții (diferite sărbători) cât și o producție artistică de tip folclorică specifică. Aceste tradiții cultural-folclorice, fiind legate mai mult de anumite momente festive din viața individuală și colectivă, iar nu de viața curentă supusă unor forțe masive și continue de schimbare, manifestă o foarte mare persistență, fiind în fapt importante semne distinctive ale etnicității. Practicarea lor reprezintă de asemenea un factor de menținere a coeziunii unei populații cu profil etnic. De multe ori grupurile etnice se disting între ele și prin apartenențe religioase specifice.

* **Tradiții culturale.** Procesul de modernizare a societăților, dezvoltarea intelectualității și a instituțiilor sociale de transmitere a culturii, are ca rezultat cristalizarea unei culturi scrise, produs al intelectualității respectivei comunități și care este transmis prin școală și alte sisteme moderne de comunicație. Tradiția culturală cultă, care preia desigur unele elemente ale

tradiției populare, folclorice, reprezintă o componentă esențială a profilului etnic al unei populații. Însușirea acestor produse culturale este o modalitate crucială a identificării etnice.

* **Mod de viață specific.** Modul de viață este o stare foarte dinamică, determinată de schimbările tehnologice, economice, social-politice mai generale. Există însă în modul de viață o serie de componente referitoare în mod special la atitudinea individuală față de viață, la strategia de a face față diferitelor probleme și care tind să prezinte un profil etnic marcat. Aceste componente sunt de fapt materia primă a stereotipurilor pe care populațiile etnice și le produc unele despre altele: irlandezii, englezii, francezii, americanii, românii, rușii, țiganii.

* Țiganii între ignorare și îngrijire, coordonator Elena Zamfir, C. Zamfir, op. cit, p. 20-27

Profilul etnic al populației de romi

Să vedem acum în ce măsură criteriile enumerate mai sus operează diferențieri între populația de romi și populația împreună cu care trăiește.

* **RASA** nu pare a reprezenta în Europa o caracteristică distinctivă a populației de romi. După majoritatea specialiștilor, populația de romi are ca origine rasa indo-europeană, din care provin, prin diferite combinații, practic toate populațiile Europei. FIZIC există o anumită particularitate care distinge pe romi la nivelul percepției comune: **culoarea pielii**. Acest semn distinctiv este însă relativ. În primul rând, fiind rasial destul de apropiați de restul populației din această regiune, amestecul a fost facilitat. Aceasta face ca mulți dintre romi să nu fie nici din punctul de vedere al culorii pielii atât de distinctivi. La nivelul observației comune - și de fapt aceasta este foarte importantă pentru că ea susține comportamentul colectiv - se acceptă că cei mai mulți dintre romi tind să aibă o piele mai închisă la culoare. Dar există și persoane care nu sunt considerate a fi romi, cu o piele mai închisă la culoare, apropiată de a multor romi. Există și romi cu piele mai deschisă decât a multor neromi. În fapt, fizic, acesta este singurul semn distinctiv care, după cum se poate observa, nu funcționează în suficient de multe cazuri. Se invocă uneori și alte caracteristici fizice care ar fi distinctive. Este însă clar că, cel puțin pentru multe persoane, ar fi dificil, doar după caracteristicile fizice să diferențieze pe toți romii de neromi. Doar în anumite situații criteriul fizic poate deveni cu claritate distinctiv.

* **LIMBA**. În cazul romilor din România limba *romani* are o capacitate semnificativ mai redusă decât limba altor comunități etnice minoritare de a fi purtătoarea specificului etnic. Acest lucru pornește din două rațiuni:

- În primul rând **gradul de răspândire a limbii romani**. Această limbă nu mai este știută de mulți dintre romii actuali. Două importante neamuri - *vătrașii și rudarii* - folosesc foarte puțin această limbă, majoritatea membrilor acestora necunoscând-o deloc. **Să mai adăugăm un fapt. Datorită modului lor de viață de tip simbiotic**, iar nu izolat în raport cu comunitatea majoritară, romii utilizează vital limba comunității majoritare. Copiii sunt învățați limba comunității dominante încă de la început, ca o a doua limbă maternă, acolo unde limba romani este cunoscută și utilizată sau pur și simplu ca singura limbă maternă, acolo unde limba romani nu mai este utilizată. Așa se face că un rom care să nu știe limba română, la nivel de limbă maternă, sau, în comunitățile maghiare, limba maghiară, este o excepție absolută.

- În al doilea rând, **semnificația** utilizării limbii romani. Limba romani nu este utilizată în activitățile de tip religios, una dintre sursele impor-

tante ale menținerii unei limbi minoritare. Atunci când romii participă la viața religioasă, ei o fac împreună cu comunitatea majoritară și în limba acesteia. Limba romani nu este nici purtătoarea unei culturi tradiționale specifice, decât într-o anumită măsură. Unele cântece „țigănești” sunt cântate în romani; multe cântece țigănești sunt însă cântate în limba comunității majoritare, în cazul nostru în română. Aceasta se explică probabil prin mai mulți factori. Un prim factor este acela că romii au îndeplinit, și o fac încă într-un mod semnificativ, în multe zone ale României, profesia/funcția de *lăutar*. În calitate de lăutari ai populației dominante, ei au trebuit să devină purtătorii cântecelor tradiționale ale acestei colectivități, care i-au influențat masiv propria lor tradiție muzicală; chiar cântecele proprii au trebuit să fie cântate în limba majorității populației. Muzica tradițională țigănească a devenit nu numai muzică pentru propria comunitate, dar totodată muzică și pentru comunitatea dominantă, în limba acesteia. Deci chiar manifestarea culturală care de regulă menține vie propria limbă - cântecul - se realizează în cazul romilor predominant în limba colectivității dominante.

Limba romani mai prezintă încă o foarte importantă limită: ea nu reprezintă un instrument cultural de dezvoltare a culturii tradiționale proprii și nici de acces la cultura universală. Ea nu a fost o limbă scrisă. Din acest motiv ea nu a putut păstra decât un folclor oral, mai mult cântece și unele povestiri. Lipsa unei limbi scrise, alături de situația de marginalitate a populației de romi, a împiedicat de fapt dezvoltarea unei ample culturi. Inexistența unei literaturi proprii scrise a creat o cultură tradițională restrânsă, care, la rândul său, nu a stimulat dezvoltarea limbii și practicarea ei într-un context cultural specific. Limba romani este în mod esențial o limbă colocvială, neputând oferi, din acest motiv, o modalitate de acces la cultura universală. Doar o limbă scrisă și cultivată reprezintă instrumentul dialogului cu cultura altor colectivități, fiind prin acesta validată de acestea și îmbogățindu-se ea însăși printr-o asemenea comunicare. Limba romani nu a fost o limbă a intelectualității romilor. Efectul secundar al acestei situații a fost că romii intelectuali s-au amestecat cu intelectualitatea majoritară, utilizând în practica lor intelectuală în mod exclusiv limba acesteia. Caracterul nescris al limbii romani, complementar cu inexistența unei literaturi culte scrise proprii, a făcut să nu existe grupul de intelectuali cel mai legat de manifestarea, menținerea și dezvoltarea profilului etnic al unei populații: lingviștii și literații. Lipsa unui grup de intelectuali purtători activi ai culturii etnice proprii a avut consecințe importante în evoluția întregii populații.

* TRADIȚIILE CULTURALE ETNICE PROPRII

O cultură tradițională folclorică se cristalizează în mod special în comunitățile rurale, în condiții de accentuată și îndelungată izolare. Istoria

ultimilor 8-900 de ani ai populației de romi a fost istoria unei comunități care nu a trăit niciodată o perioadă suficient de îndelungată în mod izolat, în colectivități omogene relativ mari. În timpul robiei, ei trăiau pe lângă curțile boierești sau mănăstirești, în interacțiune continuă cu comunitatea de români. Apoi, după eliberare, ea a dezvoltat și continuat **un mod de viață simbiotic** (concept pe care îl vom dezvolta mai târziu) cu comunitatea dominantă, trăind literalmente **la marginea acesteia**, în mici comunități. În toate satele din România, cu excepții destul de rare, romii trăiesc la marginea satului. Ulterior, prin extinderea satului, locuințele lor au fost înglobate în masa comunității, dar ca insule care amintesc fosta margine. Ei sunt în fiecare sat o minoritate. Sunt rare satele în care romii reprezintă o majoritate sau cvasitotalitatea populației.

Lipsa unei limbi cultivate scrise a influențat negativ conservarea culturii tradiționale și dezvoltarea unei culturi literare proprii. Așa se face că și colectivitatea romilor este în mare măsură lipsită atât de o cultură de tip modern, cultivată, scrisă, cât și de o cultură tradițională de amploare. Lipsa unei limbi scrise, a unei intelectualități legată de profilul etnic specific (lingviști, literați, etnografi, folcloriști), caracterul dispersat al vieții romilor sunt factori esențiali care fac ca profilul cultural etnic să fie mai degrabă fragmentat decât coerent și suficient de elaborat. Inexistența unei religii proprii, alături de tradițiile folclorice și culte relativ sărace în multe dintre componentele lor, a făcut ca romii să nu dispună de un masiv corp cultural capabil să evolueze în epoca modernă, și care să ofere fiecărui membru al comunității sentimentul de identitate etnică.

*** MODUL DE VIAȚĂ**

Acesta pare să reprezinte componenta cea mai importantă a profilului etnic al populației de romi. Aici putem identifica, probabil, diferența majoră dintre romi și cele mai multe alte comunități etnice. Ceea ce chiar de la o primă vedere distinge pe romi de restul populației nu este atât limba sau religia sau diferite obiceiuri de tip folcloric, ci **modul lor de viață**, înalt vizibil, începând cu locuința și îmbrăcămintea și sfârșind cu modul de a obține resursele necesare vieții.

Distinctivitatea populației de romi

Distinctivitatea populației de romi se face în raport cu o **altă populație**. Este necesar și în cazul populației de romi să stabilim cadrul de referință în raport cu care ea se diferențiază.

Populația de romi s-a diferențiat cu claritate nu în raport cu un grup etnic sau altul (români, maghiari, germani, francezi etc.), ci în raport cu

restul întregii celeilalte populații. În societățile europene tradiționale, populația de romi se distinge de celelalte populații în primul rând la nivelul opoziției sedentar/nomad. Romii au reprezentat în Europa singura populație nomadă importantă, dezvoltând un mod de viață specific acestei opțiuni strategice de viață. În societățile actuale, în linii generale, populația de romi s-a sedentarizat. Și totuși ea a menținut un grad ridicat de distinctivitate. Elementele de nomadism care au supraviețuit nu par să fie capabile a explica integral distinctivitatea populației actuale de romi.

Ipoteza noastră este că în societățile europene actuale, populația de romi continuă să se distingă de restul populației (populația majoritară), **în măsura în care aceasta din urmă a adoptat un mod modern european de viață.** Ce caracterizează acest mod european de viață? Intuitiv, putem invoca următoarele caracteristici: orientarea spre o activitate constantă (de regulă salarială) de a obține resursele financiare prin încadrarea într-o activitate economică reglementată; orientare spre locuință ca un cadru confortabil de viață, în care se fac importante investiții economice și emoționale; dimensiuni relativ restrânse ale familiei - familie nucleară -, cu un număr relativ scăzut de copii; orientarea spre participarea școlară a copiilor. Caracterul distinctiv al populației de romi are loc în mod special în raport cu un asemenea stil de viață și mai puțin în raport cu alte particularități care disting, în fapt tot mai puțin, grupurile etnice europene între ele.

Marea majoritate a comunităților etnice din societatea europeană, alături de menținerea unui cadru cultural etnic specific, au parcurs un proces rapid de modernizare a modului lor de viață, integrându-se din acest punct de vedere într-o cultură ce tinde spre generalizare în întreaga Europă și Americă de Nord, cu puternice influențe asupra întregii lumi - **cultura vieții moderne mai mult sau mai puțin de tip european (occidental)**. În modul de viață cotidian s-au păstrat cele mai puține elemente specifice, însușirea unor pattern-uri universale fiind extrem de activă. S-a produs un proces treptat de asimilare în formele culturale specifice etnic ale modului de viață (social-politic, economic, cultural, științific) modern. Elitele sociale, economice, politice, și în mod special cele intelectuale, situându-se în fruntea dezvoltării și adoptării unui mod de viață modern, în procesul mai general de modernizare a vieții sociale, au imprimat un caracter modern și profilului cultural al propriei etnii. Curând, elitelor social-economice și culturale li s-a adăugat marea masă a comunității. Modernizarea s-a produs masiv la nivelul modului de viață cât și al variatelor componente ale culturii. Caracterul modern al unei culturi etnice reprezintă o ofertă atractivă pentru membrii respectivei etnii care vor să promoveze social, într-un context social modern, dorind în același timp să rămână membrii respectivei comunități etnice.

Caracterul modern al culturii unei comunități etnice este dat de capacitatea ei de a „traduce” valorile universale existente la un moment dat și de modul modern de viață asociat cu formele ceremoniale și de manifestare etnică specifică; de a fi complementară cu un mod de organizare și funcționare modern al societății. Nemodernizarea modului de viață al unui grup etnic oarecare îl transformă automat pe acesta într-un grup marginal, fie inadaplat organizării societății actuale și, din acest motiv, cronic marginalizat și dezavantajat, fie într-un fel de **rezervație socială** menținută de colectivitatea dominantă dintr-un complex de motive în care neputința se împletește cu vagi principii abstracte de respectare a drepturilor minorităților, abandonate la primul conflict mai important cu respectiva minoritate. Asemenea **rezervații** protejate sau, cel mai adesea, doar tolerate pot supraviețui doar cu condiția ca ele să fie relativ restrânse. Așa cum se va demonstra mai departe, creșterea lor în dimensiuni este de natură a provoca o **criză** a respectivei minorități. Problema nu este aici nici de toleranță și nici de principii. Problema este a **NUMĂRULUI**. Doar mici comunități „exotice” pot fi acceptate ca atare de către structurile social-economice ale societății moderne, printr-un efort mai mult politic decât organic. În măsura în care aceste comunități cresc ca dimensiuni, inevitabil se declanșează presiuni spre acomodare reciprocă a populațiilor în cauză.

Este o iluzie a crede că vreo comunitate etnică poate căpăta recunoaștere în relațiile cu celelalte comunități și, în consecință, recunoaștere de sine, doar printr-o cultură tradițională; este necesară totodată dezvoltarea unor cadre moderne la toate nivelurile vieții sociale în formele culturii proprii sau cel puțin compatibile cu acestea.

Cultura este un complex dinamic: unele componente legate de contexte de viață depășite sunt treptat eliminate; noi elemente se adaugă prin asimilare la spiritul propriu. În fapt, cultura unei comunități este mereu ceea ce rămâne după un proces continuu de eliminare a unora dintre pattern-urile generate de contexte istorice particulare. Altele se mențin printr-un proces de transformare a lor în ritualuri culturale lipsite de conținutul original, dobândind mai mult funcția de identificare de sine a comunității făcute compatibile cu un mod de viață modern.

Cultura prezintă a romilor în România, fapt valabil în principiu pentru orice comunitate etnică, prezintă un caracter înalt eterogen. Ea cuprinde elemente legate de contexte de viață și moduri de viață eterogene, unele care anunță modernizarea, altele care o împiedică. Desigur că procesul de modernizare a atins și modul de viață al romilor. Ceea ce este însă distinctiv este persistența, chiar în forme modernizate, a strategiei tradiționale de viață a populației de romi: strategia specifică unei mici comunități, dis-

criminată, marginalizată, care trăiește într-o **simbioză** specifică cu populația majoritară, exploatând resursele marginale disponibile la nivelul acesteia.

Pentru a deveni o comunitate modernă ea va suferi inevitabil un proces activ de schimbare **nu în ceea ce privește setul de pattern-uri culturale care dau culoare tuturor comunităților etnice**, ci în modul său de viață. Atât cât ea este dominată mai degrabă de pattern-uri specifice unei vieți marginale, chiar deviate, care împiedică acceptarea ei ca o cultură etnică **modernă**, în sensul de cultură integrată societății moderne, capabilă să ofere membrilor ei, fără ca aceștia să-și schimbe apartenența etnică, instrumentul cultural al unei vieți la nivelul societății actuale, nu va avea o șansă de a obține o legitimare completă, nici pentru populația majoritară, nici pentru ea însăși.

Deoarece modul de viață reprezintă, după părerea noastră, punctul crucial în care romii tind să se diferențieze în raport cu alte populații, acesta va fi examinat într-un capitol special.

MODUL DE VIAȚĂ TRADIȚIONAL AL POPULAȚIEI DE ROMI

Premisele istorice ale diferențierii

Putem identifica în centrul modului de viață tradițional specific populației de romi, o **strategie de viață de tip simbiotic**. Această strategie de viață pare a reprezenta în mai mică măsură produsul unei dezvoltări culturale originare, al unor opțiuni culturale distincte, ci mai mult rezultatul, sedimentat sub formă de strategie de viață, al unei situații de excepție caracterizată prin: marginalizare, oprimare, menținere în profesii/funcții marginale, discriminare, sărăcie. Este probabil ca originar populația de romi să fi fost caracterizată printr-o specializare în anumite tipuri de meșteșuguri, complementare agriculturii tradiționale și care implicau un caracter migrator. Condițiile sociale și economice ale Europei medievale i-au transformat însă pe romi într-o populație marginalizată. Este dificil a determina contribuția diferiților factori ai acestui proces de marginalizare. Pot fi enumerați mai mulți asemenea factori care probabil au acționat. Atitudinea de superioritate a populațiilor europene față de o populație venită în condiții de dependență cu valorile migratoare și care, de la început, a împins pe romi la marginea comunităților europene. Faptul că romii au fost mult timp robi în România a reprezentat cu siguranță o sursă a statutului lor social scăzut. Profesiile de tip complementar celor agricole și modul migrator de practicare a lor s-ar putea de asemenea să fi reprezentat un factor determinant al resurselor economice modeste și al statutului social scăzut.

Este însă clar că multe dintre componentele modului de viață tradițional al grupurilor de romi s-au cristalizat exprimând situația socială a acestora. Ele sunt pattern-uri culturale ale sărăciei, marginalizării, discriminării. Asemenea pattern-uri pot fi frecvent întâlnite în evoluția diferitelor comunități. Specific comunității de romi a fost că ea, în *întregime și timp de secole*, a fost menținută într-o asemenea situație de marginalitate. Situația de marginalitate a fost înșușită structural în strategia de viață a comunității, fapt care a prezentat avantajul de a oferi șansa supraviețuirii secolelor de discriminare, marginalizare și chiar prigoană, dar totodată a devenit și o barieră în calea modernizării. O anumită izolare de populația majoritară și în mod special *menținerea într-o oarecare măsură a caracterului migrator* au fost strategii defensive eficace. Ele însă au avut și un efect secundar: perpetuarea marginalității.

Nu trebuie să înțelegem că a existat o singură direcție a procesului: o colectivitate majoritară care în mod sistematic, intenționat a produs o continuă *ținare la margine* a comunității de romi, printr-o discriminare continuă și masivă, pornind de la pure stereotipuri etnice negative. Actul originar - *înrobirea Țiganilor* -, derulat probabil în prelungirea unor premise istorice, a fost un act masiv de oprimare, marginalizare și discriminare, cu consecințe extrem de durabile pe lung termen. *Dezrobirea*, în loc să faciliteze ștergerea diferențelor, le-a perpetuat într-o altă formă. Prin faptul că romii nu au fost împroprietăriți, eliberarea lor din robie, în contextul unei societăți încă tradițional agrare, a consfințit într-o formă nouă separarea lor de populația majoritară. Activitățile specifice care le-au fost atribuite în robie, asociate cu un statut social scăzut, au reprezentat premisa culturală a noii vieți libere. În plus, statutul social scăzut, asociat cu robia, a împiedicat probabil amestecul lor cu populația majoritară, așa cum s-a întâmplat cu celelalte grupări etnice. Asumarea unui mod cvasimigrator de viață, de tip simbiotic, a reprezentat o șansă de supraviețuire. Pe parcursul istoriei s-au adăugat cu siguranță o mulțime de atitudini și acte care au menținut marginalizarea, respingerea, discriminarea. Trebuie luat în considerare și procesul complementar. Comunitatea romilor a dezvoltat o *strategie activă de supraviețuire la marginea societății, în condiții de sărăcie și de autoizolare*. O asemenea strategie, transformată în mod de viață, devine la rândul său un factor extrem de important al menținerii marginalizării: este o strategie a automarginalizării, autodiscriminării, a perpetuării sărăciei. O asemenea strategie de a trăi în marginea societății, produs al unei îndelungate istorii negative a comunității de romi, este, alături de atitudinea comunității majoritare, un factor inhibitor major al unei dezvoltări normale. Aceste pattern-uri culturale, rezultat al unor condiții sociale negative, nu trebuie, în mod nediscriminativ, conde-

rate ca parte viabilă a unei moșteniri culturale unice și indivizibile.

Caracteristicile distinctive ale modului de viață tradițional al romilor

Am putea distinge următoarele caracteristici ale modului de viață tradițional al populației de romi, privit ca strategie de adaptare activă la o situație istorică particulară.

MODUL DE OBTINERE A RESURSELOR ECONOMICE NECESARE VIEȚII

Romii au dezvoltat o strategie proprie de obținere a resurselor, specifică unei comunități sărace și aflate la marginea societății, cu caracteristici însemnate de nomadism. Există mai multe componente ale acestei strategii.

* *Dezvoltarea unor profesii auxiliare pentru societatea țărănească și orășenească tradițională* și, din acest motiv, relativ modest recompensate: fierari, căldărari, spoitori (de țingiri, vase din aramă), cărămidari, fabricarea de unelte din lemn (linguri, albiș etc.), piepteni, măști. Este de discutat, desigur, dacă aceste meserii prin ele însele induceau o viață la nivelul sărăciei sau dacă acest lucru se datora mai degrabă asocierii acestor profesii cu grupul etnic care le practica: Țiganii erau tratați ca marginali, ca săraci, cu un statut social inferior, fiind plătiți ca atare. De asemenea este de discutat ce factori blocau în cele mai multe cazuri acumularea și schimbarea statutului social-economic al unor familii de romi.

* *Satisfacerea unor nevoi colective marginale, prin utilizarea unor resurse sărace, cu potențial economic redus*, unde nu exista competiție cu membrii populației dominante: comerțul cu haine vechi, cu fulgi de pasăre (fulgari); ursarii-circari; achiziționarea și vânzarea sticlelor goale în ultimele decenii; achiziționarea și valorificarea oricăror bunuri sau resurse risipite/neexploitate de către colectivitate; comercializarea unor „fleacuri” ca de exemplu semințe, porumb fiert, pietre de baie, gablonțuri ceva mai târziu. Aceste activități sunt relativ marginale, având o capacitate de producere de venituri modeste și nesigure. Doar o forță de muncă care se mulțumește cu câștiguri relativ reduse și mai mult sau mai puțin întâmplătoare poate să exploateze asemenea resurse.

Aceste resurse sunt destul de fluctuante, putând dispărea peste noapte datorită modificărilor de politică economică sau de condiții economice. De exemplu, acum aproximativ 20 de ani sticlele goale erau recuperate de către magazinele de stat la prețuri diferențiate de la model la model; în plus existau foarte multe dificultăți în vinderea lor: uneori nu erau navețe pentru a depozita sticlele, alteori gestionarul nu avea bani, alteori, când erau

și navete și bani, avea gestionarul altă treabă. Toți acești factori descurajau pe oameni să se ducă să vândă cele câteva sticle goale care se acumulas în gospodărie. În această nișă mulți romi și-au găsit o sursă importantă de câștig. Datorită diversității foarte mari de prețuri ale sticlelor, pe care omul obișnuit nu avea de unde să le știe, romii puteau „ciupi” câte ceva la multe dintre sticlele pe care le cumpărau de la populație. Valorificarea sticlelor a devenit în acele condiții o profesie foarte răspândită la romi. Unificarea prețurilor de achiziționare și creșterea substanțială a acestora a ușurat enorm procesul de valorificare de către populația însăși a sticlelor goale. Acest lucru a făcut să scadă dramatic posibilitatea romilor de a intermedia, cu un anumit profit, vinderea/cumpărarea sticlelor. De asemenea, modificarea prețului la haine, schimbarea calității lor, orientarea spre scăderea durabilității duc la dispariția practică a comerțului cu haine vechi.

Alt exemplu: Ghimpați, spre Alexandria. Romii de aici au făcut rost de butoaie stricate (probabil aruncate după dezorganizarea diferitelor întreprinderi cooperatiste sau de stat), le-au reparat și le-au schimbat pe grâu, porumb, bani.

Aceste tipuri de profesii caracteristice populației de romi sunt fie specifice sistemului tradițional și deci dispar împreună cu acesta, fie *tip-intensive* (nu neapărat munco-intensive) și deci foarte slab remunerate.

În plus, asemenea activități mențin o anumită marginalizare socială și culturală, un nivel economic scăzut, precaritatea statutului social-profesional și economic.

* *Exploatarea marginală a colectivității* prin diferite tehnici ca: cerșit, mici înșelătorii, semiacceptate (de exemplu, vânzări de bijuterii de argint și aur, uneori falsificate), furturi în cantități reduse. Multe dintre strategiile de procurare a resurselor din această categorie sunt de *tip parazit*.

Exemplu: GHICITUL este o activitate desigur bazată pe o relație liber consimțită. Dar el dezvoltă adesea o spirală a relației până la obținerea, printr-un anumit tip de presiune, a unor sume mai mari decât partenerul ar fi fost tentat să le ofere. După cum remarcă unii informatori, țigăncile ghicesc numai la români, nu la țigani de-ai lor.

Caz: E.Z. este acostată de o țigancă cu un copil în brațe. Solicită ajutorul: politicos dar destul de insistent. Îi dă o sută de lei. Țigancă mulțumește amplu. Urări de bine. Recunoștință. Hai să-ți ghicesc. Mi-ai dat suficienți bani. Nu-mi trebuie nimica. Vă ghicesc fără nici un ban. Acceptare. Dar ca să-ți ghicesc, pune un ban mare. Ca să meargă ghicitul. Ți-l dau înapoi. Trebuie însă să-l țin

în palmă. Primește încă o sută de lei. Ți-o dau înapoi. Nici o grijă. Ia suta și scuipă pe ea. Să fie cu noroc. Și ca să fie cu și mai mare noroc se șterge cu ea și la fund. E.Z., destul de previzibil, renunță la bani.

Furturile marginale a unor bunuri de strictă utilitate (găini, produse de pe câmp, haine), dar în cantități modeste încât să nu merite urmărirea de către păgubaș, a reprezentat o sursă tradițională de trai pentru unele grupuri de romi. Mai ales grupurile migratoare furau câte ceva și plecau mai departe. În general acest lucru este facilitat de lipsa de control social și de gradul mai scăzut de organizare. Socialismul a creat o sursă de exploatare deosebită: proprietatea socialistă, prost apărată, risipitor administrată, neprotejată nici de opinia publică. Furtul de la cooperative, de la IAS, de la întreprinderi.

MODUL DE RELAȚIONARE

Romii au dezvoltat pattern-uri de comportare specifice, explicabile pare-se ca mijloc de adaptare activă prin asumare a situației de marginalitate. Aceste pattern-uri de comportare și relaționare prezintă un anumit succes, fapt care le-a întărit și amplificat.

* *Recunoașterea explicită a diferenței de restul comunității, asociată cu asumarea unui statut de inferioritate.* Automarginalizarea prin propriul comportament este un mod de obținere a acceptării și a toleranței și deci un preț al acesteia. Ea se plătește prin discriminarea inevitabilă din partea populației majoritare și prin eliminarea șansei de depășire a situației de marginalizare. Însăși îmbrăcămintea și felul de a fi vor să sublinieze diferențele, inferioritatea și chiar caracterul „murdar” care împiedică contactul. Chiar respingerea, competiția, sancțiunea ca moduri de relaționare a neromilor cu romii impun un anumit contact, pe care acest fel de comportament îl descurajează.

* *O atitudine specifică defensiv/ofensivă:* autodenigrarea și autoevaluarea negativă - „sunt un biet țigan” - , transmiterea mesajului neviolentei, dar combinată cu presiuni de obținere a unor surse: cerșetorie, vorbă multă, rugămintă - este ceea ce se numește de regulă în mod peiorativ „țigănie” - , autoînjosire pentru a stârni milă și a convinge a da una din resursele disponibile: murdări, zdrențuiți etc. Tendința de lamentare, de subliniere a sărăciei pentru a obține o anumită milă și deci ajutor. Strategiile de obținere a unor resurse marginale prin mijloace extraeconomice nu au fost studiate suficient. Este evident însă că ele sunt de natură a întreține o imagine negativă asupra comunității și de a stimula un anumit tip de comporta-

ment care este el însuși marginalizator. S-ar putea ca modul de îmbrăcare și murdăria cel puțin aparentă, modul de a se comporta să fie o parte a strategiei de a fi tratați ca fiind la marginea societății, ca având un statut special și tratați ca atare.

* *Asumarea explicită a unei modalități specifice de obținere a unui transfer de resurse de la colectivitate:* nu prin forță, nu prin agresiune, nu prin marea hoție și marea crimă - acestea ar atrage reacția promptă și dură a populației majoritare și a organelor sale de represiune -, ci prin „mica ciupeală”, prin mica înșelătorie sau milă (cerșit). Ceea ce un asemenea comportament intenționează să obțină este o oarecare toleranță și acceptare, chiar dacă cu o anumită neplăcere. Mesajul acestui tip de comportament este: „ăștia sunt țiganii; ce să le faci; nu poți să-i schimbi; dar nu sunt prea periculoși. Este greu să scapi de „gura” țiganilor și mai ales a țigăncilor. Țiganii sunt cunoscuți ca „buni de gură”. Adesea, de exemplu, la anumite „cozi” țiganii dădeau buzna în față, împingeau, injurau, ocărau. Reacția românilor: nu te poți pune cu țiganii; te ocărăsc, te fac de răs și, chiar, la limită, pot deveni violenți. Acest din urmă comportament reprezintă deja o schimbare în modul de acțiune al romilor.

* *Nu se revendică drepturi, nu se afirmă capacități competitive, ci se solicită acceptare, ajutor din milă eventual, acceptarea devianței moderate.*

SOLIDARITATEA INTERNĂ DE GRUP, PARȚIAL OPUSĂ ȘI REZISTENȚĂ LA AUTORITATEA STATALĂ

Societățile moderne au transferat autoritatea de la comunitatea naturală, organică, la organisme specializate ale statului. Pentru stat nu există decât individul, iar solidaritatea grupului, sursă de posibilă rezistență, este descurajată. Comunitățile de romi tradiționale au preferat să se mențină, pe cât posibil, în afara autorității statale. Solidaritatea ridicată a comunităților de romi are o dublă funcție: de apărare împotriva amestecului autorității statale, percepută ca străină și ostilă, și de promovare a unor forme de autoritate difuză colectivă, de tip tradițional. Obligațiile morale reciproce sunt puternice. **Jurământul** este încă un garant de autoritate al obligațiilor asumate și al corectitudinii. Solidaritatea de grup - în formele ei tradiționale - reprezintă însă și un factor al menținerii separării de colectivitatea majoritară. Romii încă preferă modul propriu, tradițional, de a judeca delictele în cadrul comunității, fără recurgerea la instanțele statale, percepute a fi partinitoare și în general ostile comunității țigănești.

Este ilustrativă în acest sens descrierea pe care un lider de frunte al romilor (Ion Dumitru Bidia) ne-a dat-o *filosofiei* sistemului juridic tradițional etniei lor: așa-numitele *klisuri*, forme de judecată încă în funcție la

multe comunități de romi. Klisul se fundează nu pe principiul roman al unor norme universale a căror respectare riguroasă este o cerință primordială (*fiat justitia, pereat mundus*), ci pe *principiul restaurării echilibrului social concret*, opus echilibrului unei justiții abstracte. „Când judec, spunea I.D.B., mai iau puțină dreptate de la unul și mai dau la altul în așa fel încât la sfârșit toți să fie mulțumiți; altfel, conflictul va continua; ceea ce trebuie să fac este să sting conflictul”. Este un mod de a face justiție specific comunităților mici, cu o înaltă coeziune socială, arhaice, în contradicție flagrantă cu filosofia justiției moderne. În acest mod de a face justiție, cel care a încălcat legea nu este „distrus” (împreună cu familia sa, cum se întâmplă adesea), ci este pus la o reparație a pagubelor pe care le-a produs, care să-l satisfacă, într-o oarecare măsură, pe cel lezat, fără însă a-l distruge pe vinovat. Și pentru că judecata trebuie să restabilească un echilibru natural, iar nu unul menținut prin intervenția unei autorități exterioare, ea ține seama și de puterea relativă a părților implicate. „A lua ceva dreptate de la familia slabă și a da ceva mai multă dreptate familiei puternice” nu este o nedreptate, ci un mod de a asigura un echilibru natural ulterior. De aceea, la klis părțile implicate vin cu neamurile lor pentru a semna puterea socială a fiecăruia.

ATITUDINE AMBIVALENTĂ FAȚĂ DE AUTORITATE

Autoritatea statală și legea sunt acceptate, dar mai mult ca ceva exterior, ca o putere străină pe care nu o poți influența, ci doar ocoli, păcăli sau îmbuna. Or, asemenea atitudine este întărită și de faptul că cel mai adesea legalitatea promovată de populația majoritară nu ia în considerație specificul multor activități economice ale comunității de romi, creându-se astfel în mod artificial ilegalitate, devianță, criminalitate.

Pe cât posibil, comunitățile tradiționale de romi au căutat să-și organizeze propria viață în afara legalității populației majoritare, după propriile lor reguli. Și de aici o anumită disponibilitate pentru comportament deviant. Nici căsătoria, tradițional, nu era legalizată în sistemul impus de societatea modernă, fiind supusă doar recunoașterii comunitare. Chiar în prezent o proporție importantă de căsătorii nu sunt legalizate.

Romii preferă adesea să „îmbuneze” autoritatea decât să obțină „dreptatea”, aplicarea ei corectă. În contextul acestei relații s-au dezvoltat sisteme vicioase de autoîntărire: organele de ordine discriminează pe romi; aceștia încearcă să scape, fie că sunt vinovați sau nu, prin mită; mita, la rândul ei, creează o relație privilegiată de corupție „organ de autoritate/rom”: comportamentul de provocare a acordării de mită se desfășoară în condiții de ridicată securitate: „cine să ia în seamă ce spune un țigan?”, în general

țigani evită să denunțe abuzurile organelor de autoritate.

FAMILIA EXTINSĂ

Probabil că sărăcia, la care se adaugă nevoia de solidaritate la nivelul unor grupuri relativ restrânse și modul de obținere a resurselor a generat pattern-ul familiei extinse, număr mare de copii, vârstă scăzută la căsătorie. Pentru că profesiile specifice sunt însușite încă din copilărie, în familie, iar nu la școală, trecerea de la copilărie la maturitate, ca și în societățile arhaice, este rapidă. Probabil că familia extinsă este favorizată în mod special de modul de obținere a resurselor. Viața familiei nu depinde de activitatea profesională a unei persoane (bărbatul, ca în cazul populației majoritare) și nici de existența unor mijloace materiale acumulate sub formă de proprietate. Toți membrii familiei, începând cu vârste foarte fragede, contribuie, în forme specifice, la obținerea resurselor. Existența unei familii extinse care are grijă de toți membrii săi, inclusiv de tinerii căsătoriți și de copiii acestora, este un factor suplimentar care explică vârsta scăzută la căsătorie atât a fetelor, cât și a băieților. Bărbatul nu se presupune că întâi trebuie să-și facă o situație profesional-materială stabilă și independentă și apoi să se căsătorească, cum se întâmplă la populația majoritară. Familia extinsă este o unitate protectivă până în momentul în care tot ea reușește să-i ajute pe tineri să se așeze la casa lor și să întemeieze propria lor gospodărie.

INTERESUL SCĂZUT PENTRU ȘCOALĂ

Școala nu este percepută ca având o contribuție la formarea socială și profesională a persoanei, ci mai degrabă ca o cale de a ieși din comunitate, de a se asimila populației majoritare de neromi. Modalitățile de obținere a resurselor sunt învățate în familie/comunitate, iar nu în forme organizate de școlarizare. Pentru modul tradițional de viață al romilor școala nu este relevantă.

LOCUINȚA

Probabil, ca rezultat al combinării mentalității migratorii cu modul de viață sărac, locuința nu a reprezentat pentru modul de viață tradițional al romilor o valoare specială. Observațiile tuturor membrilor echipei noastre care au mers pe teren (în jur de 35 de persoane) concordă în următoarea caracterizare a locuințelor celor mai mulți romi în raport cu locuința populației majoritare:

Locuința este neîngrijită, dărăpănată, degradată, murdară. Uși și ferestre degradate, care nu se închid, parchet (în cazul blocurilor care l-au avut) stricat.

Atunci când este construită de familia respectivă, este realizată din materiale foarte ieftine - de regulă chirpici - după un plan extrem de modest

și sărăcăcios, indiferent de dimensiunile familiei. În general nu sunt finisate în exterior, acoperișurile pot fi sparte, ușile și geamurile degradate, camerele nevăruite.

Când este preluată de la altcineva - exemplul caselor germanilor plecați sau ale evreilor în zona Iașului, sau al celor cumpărate de la români sau primite cu chirie de la stat locuința prezintă un aspect degradat, lipsă de grijă, lipsă de dorință de înfrumusețare. Apartamentele de bloc neîngrijite și degradate. Cazuri de uși exterioare sparte, fără clanță. Spațiile comune ale blocurilor murdare, dărăpănate, degradate.

Mobilier minim și desprecieat: paturi improvizate, o masă, un dulap. Preferință mai mult pentru instrumente muzicale (radio-casetofon); lipsa adesea a utilajului minim de bucătărie - aragaz, frigider. Există impresia de neîngrijire, de lipsă de interes și efort pentru realizarea unui spațiu de locuit cât de cât confortabil și estetic.

Curtea neîngrijită: pământ bătătorit, nu sunt cultivate flori, pomi sau zarzavaturi; gardul inexistent sau rupt.

ATITUDINEA FAȚĂ DE SARACIE

Sărăcia nu este specifică numai romilor. În toate celelalte etnii pot fi găsite segmente de săraci. Diferența stă mai mult în atitudinea față de sărăcie; în strategiile de viață în condiții de sărăcie.

Atunci când căutăm o explicație a particularităților populației de romi, nu putem invoca doar sărăcia, deși și aceasta este o componentă importantă. Este nevoie să luăm totodată în considerare un mod de viață specific în sărăcie. La aceleași resurse economice, între români și romi există o diferență marcantă. Cercetătorii au fost frapați de scăzutul simț gospodăresc caracteristic multor familii vizitate. Chiar în condiții accentuate de sărăcie, un anumit simț gospodăresc se poate manifesta și poate fi vizibil: îngrijirea curții, cultivarea pământului din jurul casei, flori, repararea casei, acumularea unor bunuri în cadrul locuinței. Multe dintre caracteristicile specifice modului de viață sărac au fost înregistrate și la familiile care dispuneau de resurse financiare substanțiale. Cheltuirea banilor nu are loc după patternul obișnuit al populației cuprinse în procesul de modernizare de tip european: accent pe confortul locuinței, acumularea de bunuri etc. Mai ales în vechiul regim, cei mai mulți romi aveau un salariu relativ egal cu cel al restului populației. Și totuși, condițiile lor de viață erau sensibil mai scăzute. E drept că, datorită tradiției, puține femei lucrau permanent, fapt care scădea substanțial veniturile; numărul mare de copii era de natură a diminua și el resursele disponibile pe persoană.

Pe de altă parte, trebuie evitată și tentația stereotipă de a explica acest fenomen prin invocarea *culturii* comunității de romi. Procesul de atribuire culturală - „așa sunt ei; așa le place; așa s-au obișnuit” - singularizează comunitatea romilor; creează o anumită etichetare imobilă aplicată la ansamblul comunității.

Sărăcia produce direct un pattern sărac de viață. Ea produce și un efect derivat: dezorganizarea socială și umană, lipsa de perspectivă, resemnarea, lipsa de încredere în propriile posibilități, lipsa de dorință de a depăși situația de sărăcie. Acest efect secundar al sărăciei nu face decât să sporească sărăcia, să creeze un stil de viață care este și mai scăzut decât posibilitățile economice și sociale efectiv existente și care fixează și perpetuează sărăcia. În măsura în care colectivitatea de romi este prinsă în acest ciclu al sărăciei/disperării/resemnării, ea este supusă inevitabil unui proces de degradare socială și economică, care sistematic a micșorat șansele de schimbare a condiției de sărăcie.

Dacă tradiția este responsabilă în cea mai mare parte de stilul de viață al romilor, standardul de viață actual este factorul-cheie care blochează schimbarea acestuia.

INVENTIVITATE ȘI SPIRIT ÎNTREPRINZĂTOR

Strategia adoptată de a face față situației de marginalitate a creat și o serie de pattern-uri culturale și caracteristici care pot susține o evoluție socială pozitivă și rapidă: *spiritul de inventivitate, spirit întreprinzător, capacitatea de adaptare rapidă la situații noi de viață, de a identifica resurse, chiar relativ rare, spirit deschis și mobil, înalt profesionalism într-o serie de meșteșuguri tradiționale, grijă pentru copii, coeziune ridicată a familiei; nu de puține ori, ca o reacție de apărare împotriva stereotipurilor colectivității, pot fi găsite atitudini de corectitudine și cinste exemplară; solidaritate comunitară.*

Toate aceste caracteristici pozitive sunt premise bune ale dezvoltării, care pot fi valorificate doar în condițiile în care se adoptă un mod modern de viață.

Dificultatea culturii romilor în momentul actual ar putea fi rezumată astfel: *cultura romilor cuprinde un set relativ redus de pattern-uri culturale specifice (limbă nescrisă, colocvială, muzică, literatură, dansuri, dar nu o istorie socială și politică cu teme de prestigiu) necesare autoidentificării culturale, prelucrabile într-o tradiție complexă; ea conține de asemenea multe pattern-uri asociate cu un mod de viață marginal, oprimat, discriminat, caracterizat prin accentuată sărăcie, având mai mult funcția de adapta-*

re activă, dar prin acceptare a unei asemenea situații negative. Multe dintre componentele acestui mod de viață nu facilitează, ci, dimpotrivă, blochează tranziția la un mod de viață modern, fie direct, fie indirect, prin consecințele lor. Sau deschide posibilitatea dezvoltării unui mod de viață modern, dar deviant, de tip „mafie”.

ATITUDINEA ROMILOR FAȚĂ DE PROPRIA IDENTITATECULTURALĂ: TENDINȚE ACTUALE*

Înainte de a analiza atitudinea romilor față de propria identitate culturală este necesar să luăm în considerare atitudinea față de romi a populației majoritare.

Atitudinea tradițională față de romi a populației majoritare

Peste tot în lume romii sunt percepuți ca o populație asociată cu un statut social inferior, în raport cu care populația majoritară manifestă, în grade diferite, o atitudine mai degrabă negativă. Ar fi însă absolut greșit a spune că romii au stârnit în colectivitatea românească în mod exclusiv sentimente negative. Am putea spune că reacția a fost mai degrabă ambivalentă. „Țigan” a reprezentat un termen cu o semnificație nu exclusiv negativă. Nu de puține ori el ascundea și o doză importantă de simpatie și prețuire. Expresia „al dracului țigan”, întâlnită frecvent în limbajul comun, exprimă o secretă apreciere.

Pentru român, am putea spune că acest mixt de sentimente ar putea fi rezumat la următoarele componente mai importante: țiganul trăiește în condiții economice mizere (deși există o folclorică a țiganului bogat, care deține importante cantități de aur); are un statut social inferior, de neînviat; totodată el nu este un „umil”, ci o persoană independentă, care își face propria sa viață, la marginea societății, dar în afara constrângerilor ei, după reguli proprii de viață pe care le respectă cu strictețe. Este destul de popular mitul „țiganului liber și fericit”. Deși la marginea societății, populația de romi nu a reprezentat în conștiința colectivă exemplul unei colectivități dezagregate, dezorganizate de sărăcie și umilire, ci o societate autonomă, cu un grad ridicat de organizare interioară.

Pe de altă parte, modul de viață, perceput ca specific pentru populația de „țigani” este apreciat ca incompatibil cu un mod de viață „normal” și cu atât mai puțin „modern”. Este considerat mai degrabă ca o „supraviețuire” a unui mod de viață care în societatea modernă poate cel mai mult să fie tolerat și ignorat, dar cu condiția ca el să nu perturbe prea mult viața socială „normală”.

În istoria colectivității române nu au existat tradiții de reacție negativă de masă față de romi originată în vreun fel de teamă colectivă sau individuală. Se zicea: „țiganul, chiar atunci când este tâlhar, nu omoară pe român”. Nu este prea plăcut să te amesteci cu ei, dar nu sunt nici periculoși. Țiganul a fost mai degrabă tolerat: o categorie care aduce servicii specifice colectivității sau reprezintă pur și simplu o prezență în raport cu care nu poți face nimic. Până în timpurile moderne nimeni nu și-a pus problema cu ce trăiesc țiganii. Ei se descurcă. Și se descurcă într-un mod în general nepericulos, pentru colectivitate. Probabil că în acest caracter neagresiv al țiganilor este înglobat un fel de pact secret, cristalizat de generații, între țigani și populația majoritară: era prețul acceptării și tolerării.

În conștiința comună a populației majoritare, populația de romi nu a constituit una dintre problemele majore ale societății noastre decât în mod excepțional. Cel mai adesea problema romilor era percepută ca ceva neplăcut la care nu vrei să te gândești, împinsă mereu la marginea sau chiar în afara conștiinței. De fapt, o asemenea atitudine exprimă atitudinea tradițională a societății românești: romii au fost etichetați ca un corp străin, cu un mod ciudat de viață, sursă atât de neplăceri, cât și de beneficii; în consecință, ei au fost tolerați și ignorați. În istorie, cu rare excepții, problema romilor nu a constituit o problemă formulată ca atare și pusă în centrul atenției pentru a i se găsi soluții. Ei au stârnit îngrijorare, dar o îngrijorare mai mult pasivă, adesea neputincioasă. Întregul comportament al colectivității românești, și în acest spirit a acționat și aparatul de control al statului, a fost orientat în sensul menținerii romilor la marginea societății: de tolerare într-o oarecare măsură a modului lor de viață, e drept uneori stânjenitor pentru ceilalți, dar totodată de descurajare fermă a oricăror tendințe perturbatoare excesive pentru viața populației majoritare. O asemenea atitudine poate fi găsită de fapt în toate societățile europene: respingere complementar cu o mixtură de toleranță/intoleranță. Dacă tradițional în România a dominat toleranța, în alte societăți (este cazul, de exemplu, al societății germane tradiționale), caracteristice erau mai degrabă măsurile dure de alungare. Doar în perioada anilor '40, sub influența rasismului fascist, și în România au fost formulate diferite soluții „totale”: transmutarea integrală a populației de romi, sau cel puțin a unor neamuri.

Există încă o caracteristică importantă a atitudinii populației dominante față de romi: ei nu au fost identificați neapărat cu o anumită clasă socială, cu un anumit statut social-ocupational. Nimeni nu a îngrădit dorința unor romi de a trăi ca toți ceilalți din jurul lor. Bariera dintre țigani și restul populației a fost mereu fragilă, deși în cele mai multe cazuri evidentă: modul de viață specific al populației țigănești. Nu a existat însă niciodată o presiune

* Țiganii între ignorare și îngrijorare, coord. Elena Zamfir. C. Zamfir, op. cit. p. 37-45

ne semnificativă exercitată asupra romilor de a abandona sau conserva modul lor specific de viață. Există o singură excepție. În condițiile în care ei doreau să pătrundă în masa colectivității, populația majoritară încerca să exercite o presiune, de regulă mai mult persuasivă, de integrare în pattern-ul de viață dominant.

Romii, ca persoane, nu au fost excluși de la viața majoritară. Desigur, nu pot fi eliminate rezervele, suspiciunile, stereotipurile, dar acestea nu pot fi considerate a fi acționat ca o barieră de netrecut. *Intrările* în modul de viață majoritar nu erau blocate, ci uneori chiar încurajate. Populația majoritară a fost, se pare, relativ permisivă la procesul de integrare a romilor în ea. Discriminarea și marginalizarea s-au făcut nu atât față de caracteristica de a fi rom, ci mai mult față de un anumit mod de viață al romilor.

Atitudinea romilor față de propria identitate etnică

Am putea estima că în momentul actual, în populația de romi putem găsi trei atitudini față de identitatea etnică de rom:

* *Acceptarea identității de rom*, împreună cu întregul mod de viață tradițional și cu inevitabilitatea problemelor generate de acesta. Pentru foarte puțini romi bogați, o asemenea atitudine este mult mai simplă. Pentru marea masă de romi care se confruntă cu mulțimea de probleme economice și sociale curente, o asemenea acceptare este dificilă, având adesea în ea și o nuanță de resemnare disperată.

* *Dorința de asimilare la populația majoritară*, însoțită de însușirea modului de viață modern.

* *Modernizarea modului de viață complementar cu promovarea în noi forme a propriei identități etnice.*

Există deja o mulțime de romi care au adoptat un mod modern de viață și care pot stabili o anumită exemplaritate. Pe de altă parte, menținerea *modului tradițional de viață* pare să reprezinte o piedică majoră în calea modernizării, atât direct, cât și indirect. Patternurile culturale moștenite îngustează libertatea individului, închizând sau micșorând substanțial șansele unei evoluții normale într-o societate modernă.

Dacă la cele spuse până acum adăugăm și stigma socială asociată cu apartenența la comunitatea de romi, mai puțin importantă pentru romii care adoptă modul tradițional de viață, dar poate deveni mult mai dificil de suportat pentru cei care vor să se integreze într-un mod de viață modern, vom înțelege că cei care vor să trăiască la nivelul societății moderne sunt tentați mai degrabă să iasă din cultura romă, asimilând pattern-urile culturale și modul de viață al comunității majoritare, desolidarizându-se cultural de co-

munitatea etnică din care provin. Și într-adevăr, comunitatea romilor cunoaște un anumit proces de disipare în populația majoritară. În cercetarea noastră au fost frecvente sihzații în care romi, identificați ca atare de cei din jur, s-au declarat români sau, în unele zone cu populație maghiară majoritară, maghiari. Afirmatia „eu sunt român” este cel mai adesea făcută ca un gest de desolidarizare de un mod de viață considerat a fi într-o mare măsură rușinos. În România pot fi găsiți mulți specialiști cu înaltă calificare, intelectuali de prestigiu proveniți din familii de romi. Cel mai adesea ei nu se definesc pe ei înșiși ca romi.

Caz: orașul Bufta. Un sociolog născut în Bufta și care trăiește în continuare aici a făcut următoarea estimare: Când era copil, pe strada pe care locuia erau doar 2-3 case de români, restul fiind case de țigani: Marea lor majoritate s-au angajat în modul de viață modern al societății înconjurătoare: au dobândit o profesie specifică societății moderne, au trimis copiii la școală, au început să se îmbrace ca cei din jur, să se comporte ca aceștia. Bătrânii își mai amintesc de familiile de țigani de acum 50-60 de ani, ai căror urmași nu-și mai atribuie o asemenea apartenență și nici ceilalți nu le-o atribuie. După estimarea sociologului în cauză, în zona respectivă aproximativ 60% din populația actuală este de origine țigănească, dar țigani autoidentificați sau heteroidentificați ca atare sunt sub 10%. Întâmplare hazlie: copilul unui vecin supără pe bunica sa și aceasta îi interzice să se mai joace cu tovarășii lui de joacă cu formula: „Să nu te mai prind că te joci cu țiganii ăia”. Nepotul replică: „Bunico, Florin și Ionel poate au fost demult țigani, dar acum nu mai sunt.

Conștiința apartenenței etnice este o variabilă-cheie în procesul de schimbare. Această conștiință acționează în feluri diferite în situații diferite. La cei care trăiesc în pattern-ul tradițional, această conștiință este o instanță care în anumite situații poate frâna modernizarea. De asemenea, ea este un factor de solidaritate. La cei care și-au schimbat modul de viață, există o tendință ambivalentă. Unii se asimilează în masa populației majoritare, fără probleme speciale. Premisele sunt favorabile: sistemul de valori al unei vieți de tip european/modern este înalt împărțit; limba comunității dominante este cunoscută; religia acesteia este împărțită. În rest, vagile elemente de cultură tradițională care dau culoare apartenenței etnice sunt transmise în societatea modernă nu atât prin mecanismele informale ale familiei și comunității locale, cât prin mass-media, prin învățământ, prin activitățile comunitare, deci ele putând fi împărțite fără nici o problemă. Deci, pentru o

mare parte dintre romii care și-au schimbat modul de viață. evoluția cea mai probabilă este asimilarea într-o masă de populație cu o coloratură etnică destul de superficială, elementul distinctiv rămas fiind mai mult limba decât alte lucruri. Și cel mai adesea nici aceasta.

Există și romi care, schimbându-și modul de viață, își asumă explicit apartenența lor etnică. În general aceștia sunt intelectualii care s-au angajat activ în mișcarea politică și social-culturală de promovare a intereselor comunității de romi.

Numărul acestor intelectuali este inevitabil restrâns și, posibil, și în viitor va rămâne astfel. Probabil că vor fi activi cei legați de activitatea de reprezentare politică și culturală a romilor și de suportul social al lor. Este clar însă că ei vor avea un rol crucial în procesul de schimbare globală a relației dintre comunitatea de romi și ansamblul colectivității. Ei vor deschide perspectiva afirmării moderne a romilor, oferind simboluri culturale recunoscute și respectate, contribuind masiv la reconsiderarea atitudinii populației majoritare față de romi.

Pentru a testa într-o anumită măsură teoria schițată până acum este necesar să luăm în considerare obiectivele pe care liderii romi le formulează ei înșiși. Din multe discuții pe care le-am avut, din analiza declarațiilor publice făcute, par a se desprinde următoarele componente:

- * Promovarea fără complexe a conștiinței apartenenței la etnia de rom. Promovarea tradițiilor culturale specifice, inclusiv a limbii proprii, prin transformarea ei într-o limbă scrisă. Promovarea tradițiilor folclorice proprii, a unor activități culturale care să modernizeze aceste tradiții.

- * Dorința de modernizare social-economică și de înscriere într-o ordine legală și social-economică devenită mai generală: profesionalizare, școlarizare, modernizare în modul de viață.

- * Efortul de schimbare a atitudinii colectivității față de romi: eliminarea stereotipurilor negative ale populației majoritare, care sunt de natură a bloca procesul de modernizare a populației de romi și a alimenta conflicte interetnice; creșterea acceptării, împiedicarea transformării eventualelor tensiuni care provin din diferențele de mod de viață în conflicte interetnice, dezvoltarea unei atitudini de sprijin a comunității de romi.

- * Desolidarizarea de acele pattern-uri comportamentale, rezultat al unei istorii de marginalizare, și care susțin stereotipurile negative cu privire la romi în conștiința colectivității. Acceptarea faptului că adesea reprezintă una dintre sursele cele mai importante, dacă nu chiar cea mai importantă, a unor conflicte comunitare.

Modernizarea a luat deci la romi, până acum în mod predominant, *calea ieșirii din comunitatea etnică* și a amestecului cu populația din jur.

Rezultatul acestei căi a fost asocierea culturii etnice specifice cu modul de viață tradițional.

Se poate spune deci că ceea ce caracterizează în momentul de față cultura comunității romilor, autoidentificată ca atare, este într-o măsură importantă rezultatul unei selecții culturale negative: marea majoritate a persoanelor, care au evoluat în sensul integrării într-un mod de viață modern, au părăsit prin acest proces comunitatea etnică, asimilându-se populației majoritare. Au rămas aceia care au continuat modul de viață tradițional la marginea societății.

Se deschide pentru prima oară o nouă perspectivă: *modernizarea propriei culturi*. Reconsiderarea culturii romani și a apartenenței la comunitatea etnică de romi va putea avea loc printr-un proces rapid de modernizare a acestei culturi și a modului de viață specific comunității de romi, fără pierderea identității etnice.

Există în acest moment istoric o răscruce: continuarea procesului de asimilare la populația majoritară, cu *ieșirea* din comunitate sau modernizarea culturii și a modului de viață al romilor. Prima *rută* va continua, evident. Cea de a doua poate doar să apară. Aceasta ar fi posibilă doar prin apariția în cadrul comunității a unei pătri din ce în ce mai mari de romi care duc o viață modernă. Rezultatul nu va fi însă o legitimare în contextul societății moderne a modului actual de viață al romilor, ci o cultură romani modernizată și compatibilizată cu contextul modern. Există, desigur, și o a treia posibilitate: menținerea unei largi părți a populației de romi în parametrii modului de viață tradițional, cu toate consecințele acestui fapt - marginalizare, adâncire a crizei economice și sociale, tensiuni comunitare.

În legătură cu acest din urmă proces pot exista o mulțime de discuții. Există critici care consideră că presiunile spre modernizare sunt în fapt, nu neapărat intenționate și conștiente, un proces de asimilare a romilor, de ștergere a specificului lor etnic; o negare de pe poziții etnocentrice a culturii acestora. Această critică este parțial justificată. Nu există o *modernizare* abstractă. Ea are mereu loc în forme culturale particulare. Pe de altă parte, procesul de modernizare este inevitabil. Doar minorități etnice infime pot fi acceptate, ca un fel de specii rare protejate într-o rezervă, în mijlocul unei societăți moderne. Societatea dominantă poate alocă o serie de resurse pentru întreținerea unor moduri de viață „exotice”, incapabile de supraviețuire prin ele însele în cadrul unei societăți moderne; poate dezvolta o anumită toleranță pentru asemenea moduri de viață (sub ideologia înțelegerii reciproce și a acceptării pluralismului cultural), dar numai cu condiția ca respectiva comunitate să fie suficient de restrânsă pentru a nu perturba sensibil viața comunității și a nu antrena un consum excesiv de resurse. O comunitate mi-

noritară largă, ca aceea a romilor din România, nu poate în nici un caz să se bucure de un asemenea tratament, datorită caracterului inevitabil exploziv al problemelor care vor apărea în relațiile cu populația majoritară. Problema romilor în societatea actuală nu rezidă în relațiile etnice pure. Aceasta este o iluzie cultivată ideologic. Este vorba despre relații dintre un mod de viață modern și un mod de viață tradițional care devine tot mai problematic în parametrii societății actuale.

Procesul de modernizare este evident un proces de adaptare reciprocă a comunităților, de negociere reciprocă, prin modificări reciproce. Modernizarea unei largi minorități este inevitabilă. Acceptarea ei ca o populație cu profil etnic distinct este de asemenea inevitabilă. În același timp este dezirabil ca acest proces să aibă loc nu prin tensiuni, conflicte, ci prin înțelegere de sine și înțelegere reciprocă, prin sprijin acordat de către comunitatea globală comunității minoritare; prin voința proprie a comunității minoritare spre modernizare.

Principiul fundamental care trebuie să anime populația majoritară în această relație este: *sprijinul modernizării respectivei comunități, atât prin dezvoltarea unei identități etnice moderne împletită cu asimilarea unor modele mai generale și mai abstracte de modernitate, care au o coloratură etnică relativ redusă. Împrumutul reciproc de modele de viață este într-o asemenea situație inevitabil.*

SERVICIILE DE ASISTENȚĂ SOCIALĂ *

ASISTENȚA SOCIALĂ: FUNCȚII ȘI CARACTERISTICI

Asistența socială (Social Work, în țările de limbă engleză) desemnează un ansamblu de instituții, programe, măsuri, activități profesionalizate, servicii specializate de protejare a persoanelor, grupurilor, comunităților cu probleme speciale, aflate temporar în dificultate, care datorită unor motive de natură economică, socio-culturală, biologică sau psihologică nu au posibilitatea de a realiza prin mijloace și eforturi proprii un mod normal, decent de viață.

Obiectivul intervenției asistenței sociale este de a sprijini pe cei aflați în dificultate să obțină condițiile necesare unei vieți decente, ajutându-i să-și dezvolte propriile capacități și competențe pentru o funcționare socială corespunzătoare.

Aceste persoane sau grupuri, pe o perioadă de timp mai scurtă sau mai îndelungată, nu pot duce o viață activă, autosuficientă, fără un ajutor economic sau fără un suport fizic, moral, social sau cultural din exterior. *Ajutorul are în vedere, de regulă, o perioadă limitată de timp până când persoanele cu nevoi speciale își găsesc resurse sociale, psihologice, economice de a putea duce o viață normală, autosuficientă.*

Următoarele categorii constituie în mod special obiectul intervenției asistenței sociale:

- familiile sărace
- copiii care trăiesc într-un mediu familial/social advers, abandonați și instituționalizați
- minorii delincvenți
- tinerii neintegrați
- persoanele dependente de drog, alcool
- persoane abuzate fizic, sexual
- handicapații fizic sau mintal
- persoanele cu boli cronice fără susținători legali
- persoanele bătrâne neajutorate

* Elena Zamfir, cap. 6, vol. *Politici sociale. România în context European*, coord. Elena Zamfir, C. Zamfir, op. cit. p. 100-103

- persoanele care au suferit în urma calamităților naturale, sociale, persecuții și discriminări de orice tip.

Asistența socială, ca parte esențială a protecției sociale, reprezintă un mod operativ de punere în aplicare a programelor de protecție socială pentru categoriile menționate mai sus. Ea asigură astfel prin serviciile sale specifice *atenuarea parțială a inegalităților existente*.

Sistemul asistenței sociale se bazează pe următorul principiu: din fonduri bugetare de stat sau din fonduri obținute voluntar de la indivizi sau de la comunitate sunt sprijinite persoanele în dificultate în funcție de necesitățile lor. În acest caz prestația se face în funcție de nevoile existente conform principiului solidarității, nefiind dependentă de vreo contribuție personală anterioară, ca în cazul asigurărilor sociale. De regulă, sprijinul acordat persoanelor în nevoie prin sistemul asistenței sociale nu este precizat decât în limite generale prin lege, urmând a fi specificat prin analiza de la caz la caz a situațiilor concrete, prin anchete sociale efectuate de specialiști.

În societatea contemporană, asistența socială se orientează spre realizarea următoarelor funcții:

- identificarea și înregistrarea segmentului populației ce face obiectul activităților de asistență socială
- diagnoza problemelor socio-umane cu care persoanele vulnerabile sau grupurile cu risc crescut se pot confrunta într-o anumită perioadă de timp și în anumite condiții socio-economice și culturale date
- dezvoltarea unui sistem coerent de programe, măsuri, activități profesionalizate de suport și protecție a acestora
- identificarea variatelor surse de finanțare a programelor de sprijin
- conștientizarea propriilor probleme de către cei aflați în situații de risc
- stabilirea drepturilor și modalităților concrete de acces la serviciile specializate de asistență socială prin cunoașterea cadrului legislativ-instituțional
- suportul prin consiliere, terapie individuală sau de grup, în vederea refacerii capacităților de integrare socio-culturală și economică
- prevenție; promovarea unor strategii de prevenire a situațiilor defavorizante
- dezvoltarea unui program de cercetări științifice la nivel național și local privind dimensiunea problemelor celor aflați în situații speciale.

Asistența socială abordează probleme la diferite niveluri: la **nivel individual** (asistența economică, psihologică, morală pentru persoanele în nevoie, cum ar fi șomerii, cei dependenți de drog, alcool, cei cu probleme de

integrare în muncă, victime ale abuzurilor de orice fel etc.); la **nivel interpersonal și de grup** (terapii de familie, ale cuplului, ale grupurilor marginalizate); la **nivel comunitar** (rezolvarea conflictelor etnice, grupale, mobilizarea energiilor individuale și colective pentru refacerea resurselor necesare integrării lor normale).

Nu de puține ori, asistența socială încearcă să furnizeze celor în nevoie, cunoștințe competente de modul în care aceștia se pot constitui în **grupuri de presiune sau pot dezvolta un program sistematic de „lobby” pe lângă forurile decizionale**, facilitând posibilitatea unor opțiuni de politică socială activă în favoarea lor.

Specialiștii în asistență socială, în țările dezvoltate cu tradiție, sunt tot mai mult solicitați a lucra atât în sistemul instituțional de stat al asistenței și protecției sociale, cât și în sectorul privat, cu profit sau nonprofit, care asigură însă servicii sociale specializate indivizilor, grupurilor în nevoie.

În ultimul timp, un fapt semnificativ legat de dezvoltarea sistemului instituțional se referă la organizațiile nonguvernamentale care s-au dezvoltat spectaculos realizând o împletire a activităților profesionalizate cu o largă participare bazată pe voluntariat. Organizațiile nonguvernamentale și nonprofit preiau o serie de funcții de protecție ale statului, ele fiind un punct de plecare important în construcția societății civile.

Asistența socială poate fi privită din mai multe perspective:

- a profesiei ca atare, cu un statut propriu, cu obiective și caracteristici distincte
- a formării specialiștilor, ca sistem educațional
- a sistemului instituțional-administrativ, incluzându-se aici sfera serviciilor, activităților practice desfășurate în vederea soluționării cazurilor.

Asistența socială ca profesie are un pronunțat caracter aplicativ. Ea reprezintă o activitate al cărei profesionalism a crescut rapid. Ea presupune în același timp cunoștințe teoretice din domeniul științelor socio-umane, deprinderi, abilități practice (îndemânare de a comunica și lucra cu persoane și grupuri în dificultate), și nu în ultimul rând, un set de valori, principii, norme, reguli morale care compun codul deontologic al profesiei. Acesta asigură în mod special respectarea drepturilor omului fără deosebire de rasă, sex, culoare, vârstă, limbă, religie.

Prin chiar specificul său, profesia de asistent social implică o **filosofie proprie, centrată umanist**. În prezent o nouă direcție de intervenție a asistenței sociale s-a dezvoltat rapid: diminuarea discrepanțelor, aflate în ultimul timp în creștere rapidă, a inegalităților dintre grupurile minoritare, dezavantajate, și populația majoritară. În mod special, este vorba aici de ceea ce semnificativ este desemnat prin expresia „acțiune afirmativă”

(„affirmative action”). Uneori, cu semnificații apropiate, mai este utilizat și termenul de „discriminare pozitivă”.

Primele încercări ale instituțiilor religioase de a ajuta persoanele în nevoie prin acte de caritate pot fi considerate de fapt forme primare în practica asistenței sociale. Ele au apărut încă din cele mai îndepărtate timpuri legate de ocrotirea celor în impas (orfani, bătrâni, bolnavi, săraci, văduve etc.) de către biserici.

La începutul secolului al XVII-lea, în Anglia se instituie o lege sugestiv intitulată „Elisabethan Poor Law” care impune o „taxă pentru sărăcie”. Aceasta poate fi considerată ca debut instituțional al asistenței sociale. Din taxa plătită de cei care dețineau pământ, se obțin fonduri pentru ajutorul celor dezavantajați: bătrâni, bolnavi, săraci, handicapați. Mai târziu, în secolul al XIX-lea, în Anglia, Franța, Germania, S.U.A., apar primele sisteme de protecție socială în sfera asigurărilor sociale (în special cele centrate pe sănătate, pe bătrânețe, orfani, accidente de muncă).

De o dezvoltare a profesiei ca atare se poate însă vorbi la începutul acestui secol. În ultimele decenii, în contextul sporirii serviciilor publice și sociale se asistă la o largă diversificare de activități de ocrotire socială a celor în dificultate, asistența socială dobândind un înalt nivel de profesionalitate. Ea și-a conturat treptat o arie problematică relativ autonomă (un profil profesional distinct) sprijinită pe metode și tehnici specifice de înțelegere, comunicare, terapie și sprijin pentru cei vulnerabili.

În caracterizarea asistenței sociale ca sistem, alături de profesie ca atare (așa cum este ea orientată de un set de teorii și metode specifice), trebuie avut în vedere și aspectul instituțional propriu. În cadrul sistemului instituțional se organizează și funcționează servicii specializate de asistență socială.

Servicii de asistență socială

Există în prezent o variație mare în definirea serviciilor sociale în general, a celor de asistență socială în special. Această diversitate gravitează însă în jurul unui nucleu comun referitor la finalitatea acestora: de a ajuta indivizii, grupurile sau comunitățile să depășească perioadele de dificultate, adaptându-se la o viață normală. Serviciile de asistență socială pot fi definite deci ca programe specializate, activități organizate, tehnici de intervenție socială, metode de identificare a necesităților și tipurilor specifice de disfuncționalități a persoanelor cu probleme. Cu ajutorul acestora, cei în dificultate pot obține condiții minime, necesare unei vieți decente autosuficiente și pot să-și dezvolte propriile capacități și competențe pentru

o integrare normală în comunitate (W.W. Boehm, 1958). Unii analiști compară finalitatea umană a serviciilor sociale cu „arta” de a ajuta individul să folosească mediul lui de viață în satisfacerea propriilor necesități (N. Gilbert, H. Miller, H. Spencht, 1980).

H. Goldstein apreciază că obiectivul central al oricărui serviciu social este cunoașterea „învățarea socială”, proces care se realizează pe baza unei relații directe între „client” și asistentul social (H. Goldstein, 1973).

Serviciile de asistență socială se adresează doar acelor indivizi sau grupuri aflate temporar în dificultate. Sistemul serviciilor de asistență socială cuprinde atât serviciile sociale oferite de instituțiile de stat, cât și de organizațiile private nonguvernamentale sau voluntare. Protejarea acelor categorii defavorizate natural (handicapați, orfani, văduve, bătrâni, copii, săraci etc.) apare ca obiectiv central al prestațiilor de asistență socială, ea orientând activitatea statului la nivel central și local prin instituții special constituite, investite cu autoritate de funcționare în această direcție.

În sens larg, sistemul serviciilor de asistență socială se referă atât la sistemul instituțional, cât și la activitățile profesionalizate, cunoștințe teoretice specializate, îndemănări practice, programe de acțiune, tehnici de intervenție care sunt capabile să asigure aplicarea măsurilor cerute de politica socială.

Configurația sistemului serviciilor de asistență socială este structural dependentă atât de profilul organizării social-economice, de opțiunile politice, cât și de modelele culturale prezente în comunitate.

ASISTENȚA SOCIALĂ ÎN ROMÂNIA *

Asistența socială în regimul comunist

Asistența socială în fostele țări socialiste prezintă o stare de subdezvoltare cronică.

În timpul regimului comunist asistența socială în România avea o pondere extrem de redusă, având un caracter pasiv și birocratic. Întreg sistemul protecției sociale în regimul trecut se caracteriza printr-o opțiune cvasiuniversalistă și automată.

Politica de utilizare integrală a forței de muncă și caracterul aproape universal al asigurărilor de boală, de pensii, creau cvasiautomat celei mai mari părți din populație resurse de viață, deși minime, dar relativ sigure: *salarii, pensii de bătrânețe sau de boală, alocații pentru copii, îngrijire sanitară și educație gratuite, bunuri de bază, inclusiv locuințe subvenționate.*

Asistența socială calitativă, personalizată, orientată spre rezolvarea problemelor umane urgente, practic a fost desființată. Se considera că mecanismele economiei socialiste, dublate de mecanismele politico-administrative sunt capabile să rezolve automat toate problemele individului. Prin aceasta, s-a creat în timp un sistem de dependență accentuată a individului de stat. De sprijin din partea statului beneficiau însă doar cei cu probleme speciale care erau încadrați în muncă la stat. Aceștia constituiau marea majoritate a populației. Cei neîncadrați în asemenea sisteme (inclusiv șomerii nerecunoscuți, a căror proporție putea fi considerabilă în anumite momente) riscau să rămână în afara sistemului de protecție socială.

Asistența socială propriu-zisă viza doar ajutorul instituționalizat pentru bătrâni, handicapați, bolnavi cronici somatici sau neuropsihici, copiii în situații speciale. Foarte adesea însă aceste instituții nu reușeau să asigure standardele minime de viață. De regulă ele erau centre izolate, închise, plasate în zone greu accesibile, dispunând de un personal, în majoritatea sa, necalificat. De aceea sistemul prestațiilor sociale în instituțiile de asistență era cu mult sub cerințele și așteptările asistaților. După anii 1985 se observă o degradare vizibilă a acestuia ca urmare a reducerii treptate a fondurilor.

La asistența socială instituționalizată se mai adăugau ajutoare ocazionale, bănești sau în natură, pentru persoanele cu incapacitate de muncă datorată unor boli cronice sau invaliditate, fără venituri proprii sau susținători legali.

Toate aceste ajutoare erau centralizate și constrânse de un cadru legislativ îngust, rigid. Legile precizau cu strictețe categoriile de beneficiari, precum și condițiile de acces la diferite forme de asistență și servicii.

Cadrul legislativ, adoptat în perioada 1950-1970, a fost o pledoarie serioasă în calea dezvoltării serviciilor de asistență socială în trecut. Acesta a rămas aproape neschimbat până în prezent (cu unele modificări și ajustări care i s-au adus după Revoluție). În ciuda faptului că starea socială a populației s-a înrăutățit dramatic după 1980. El a reprezentat mai mult o frână pentru dezvoltarea sistemului serviciilor de asistență socială decât o facilitare a desfășurării lor legale. Modificări semnificative în legislația asistenței sociale au fost înregistrate în timp doar în sfera alocațiilor de stat pentru copii precum și în ajutorul bănesc acordat mamelor cu mai mulți copii. Această componentă a cadrului legislativ era motivată de politica pronatalistă. Legea din 1966 interzicea avorturile și folosirea mijloacelor contraceptive. Efectele dramatice ale acestei legi nu au întârziat să apară: o creștere masivă a mortalității materne și a mortalității infantile; înregistrarea unui număr mare de avorturi ilegale cu repercusiuni nefaste asupra stării de sănătate a femeii; creșterea numărului de copii abandonați, orfani, cu malformații congenitale etc.

Sistemul de organizare, funcționare și administrare a asistenței sociale în regimul socialist era centralizat-birocratic acordând puțin spațiu de mișcare liberă autorităților locale, inițiativelor civice, nonguvernamentale. Cele din urmă erau complet excluse din rațiuni politico-ideologice. Ministerul Sănătății și Prevederilor Sociale și apoi Ministerul Muncii (din 1969) coordonau întreaga activitate de asistență socială și gestionau fondurile alocate acesteia.

Efectul acestei situații a fost dublu:

- reducerea la minimum a serviciilor de asistență socială;
- deprofesionalizarea completă a acestora.

Specialiștii au fost înlocuiți de funcționari. Pe această linie se înscrie și desființarea învățământului de nivel universitar în 1952 și a celui de tip colegiu în 1969.

Asistența socială după Revoluția din Decembrie 1989

Am ales să expunem sistemul actual de asistență socială, pentru a

* Elena Zamfir, cap. 6, în vol. *Politici sociale, România în context European*, coord. Elena Zamfir, op. cit. p. 103-121

ilustra modul de organizare a serviciilor sociale cât și problemele complexe pe care reforma socială le pune în România în acest domeniu.

Este cunoscut faptul că nivelul și amploarea asistenței sociale într-o colectivitate depind într-o măsură esențială de *sentimentul solidarității sociale*.

Regimul socialist în România a avut un efect contradictoriu asupra valorii solidarității sociale. Pe de o parte, prin însăși opțiunea sa politică, socialismul avea ca obiectiv întărirea solidarității sociale. Pe de altă parte însă experiența degradării sociale a fost de natură să genereze o atitudine negativă față de solidaritatea mecanică impusă artificial, politic și ideologic. Politica de egalizare nediscriminativă, a egalizării în sărăcie, fără recompensarea efortului și calității, evidența instalării la unele segmente ale colectivității a unei dependențe comode de transferurile sociale au fost de natură să limiteze dezvoltarea valorii solidarității. S-a generat mai degrabă o aspirație spre recompensă diferențiată a performanțelor, a cărei consecință firească era creșterea inegalităților.

Oportunitățile inegale oferite de tranziție au răspuns într-un fel acestei așteptări. Pe de altă parte, tranziția în România însă a dus nu numai la șanse foarte bune pentru ceea ce s-a dovedit a fi o mică minoritate, dar și la o sărăcire accentuată a unei părți importante a colectivității. Evidența noii realități nu susține decât parțial aspirația spre o inegalitate care să exprime diferențe de efort și merit, ci foarte adesea are o conotație imorală în percepția colectivă. Dacă pe de o parte, colectivitatea așteaptă o protecție socială specială care să compenseze cel puțin parțial efectele negative ale tranziției, în ultimii ani statul român tinde să se retragă tot mai mult din funcțiile sale de protecție socială. Percepția unei creșteri a individualismului și sentimentul de abandonare experimentat de cei în dificultate caracterizează tot mai puternic starea de spirit colectivă.

De aceea, asistența socială la noi nu se poate mărgini doar la asistarea indivizilor în dificultate. Ea trebuie să se fundeze pe o filosofie de tip participativ la nivel comunitar care să stimuleze la rândul său o atitudine activă a întregii colectivități în rezolvarea propriilor sale probleme. În prezent, în nevoie și vulnerabilă este nu numai o minoritate împinsă la marginea societății, ci în diferite grade și sfere întreaga colectivitate. (Elena Zamfir, 1994).

În aceste condiții, asistența socială, complementar cu activitatea practică, va fi inevitabil tentată să încerce să influențeze activ opțiunile majore ale politicilor sociale pentru imaginarea unor programe speciale de suport și asistență a persoanelor vulnerabile, cu probleme.

Structura de organizare și funcționare a sistemului de asistență

socială se prezintă astfel:

La nivel național, există mai multe ministere și autorități ale administrației de stat în domeniul asistenței sociale.

La nivel local, asistența socială se realizează prin oficiile teritoriale ale ministerelor și ale altor autorități ale administrației centrale de stat, prin consiliile județene și locale, prin serviciile de autoritate tutelară ale consiliilor comunale, orașenești și municipale.

Principalele autorități ale administrației centrale în domeniu sunt:

- Ministerul Muncii și Protecției Sociale: (prin oficii de asistență socială, oficii de forță de muncă și șomaj, centre de primire minori, cămine de pensionari, cantine de ajutor social, comisii de expertiză a capacității forței de muncă).
- Ministerul Sănătății (leagăne).
- Ministerul Justiției (penitenciare, școli speciale de muncă și reeducare pentru minori).
- Ministerul Învățământului (case de copii, școli speciale, cămine-școală, școli de reeducare).
- Secretariatul de Stat pentru Persoane cu Handicap (cămine-spital, cămine-atelier, cămine de bătrâni).
- Comitetul Român pentru Adopții.
- Ministerul de Interne (secții de poliție în orașe și municipii pentru delinvenți, institute de cercetări cu profil social sau medico-social).

La nivel local sunt implicate în asistența socială următoarele autorități:

- Departamentul Administrației Publice Locale, (servicii de autoritate tutelară din cadrul consiliilor locale, municipale, județene).
- Comisia de ocrotire a minorilor.
- Consiliul local al Administrației de Stat.
- Direcția de Muncă și Protecție Socială (prin Oficiul de asistență socială).
- Inspectoratul de Stat Teritorial pentru Handicapați.
- Direcția Sanitară Județeană
- Inspectoratul Județean de Învățământ

TABEL Autorități și niveluri de administrare guvernamentală a actualelor prestații de asistență socială în România

PRESTAȚIE	NIVEL NAȚIONAL	NIVEL LOCAL
Alocații de stat pentru copii	MMPS	DMPS
Ajutoare mame cu mai mulți copii	MMPS	DMPS, CL
Ajutoare soții de militari în termen	MMPS	DMPS și centrele militare
Indemnizații de naștere	MMPS	DMPS, CL
Alocații sprijin pentru șomeri	MMPS	DMPS
Ajutoare ocazionale	MMPS	DMPS,
Prestații pentru cantine de ajutor social	Departamentul pt. Admin. Publ. Locală	CL
Ajutoare trimestriale	SSH	ISTH
Ajutor social lunar pt. handicapați	SSH	ISTH
Pensii sociale pt. nevăzători	SSH	Asoc. nevăzători
Salarii pt. îngrijire handicapați	SSH	ISTH
Alocații întreținere plasament familial	MMPS	DMPS
Centre primire minori	MMPS	CL
Leagăne	Min. Sănătății	Direcțiile sanitare
Școli speciale pt. handicapați	MI	IJI
Școli de reeducare	MI	IJI
Cămine de pensionari	MMPS	DMPS
Cămine de bătrâni	SSH	ISTH
Cămine - spital pt. bolnavi cronici	SSH	ISTH
Cămine - atelier	SSH	ISTH
Cămine școală	Mi	IJI

MI	- Ministerul Învățământului
MMPS	- Ministerul Muncii și Protecției Sociale
DMPS	- Direcția de Muncă și Protecție Socială
SSH	- Secretariatul de Stat pentru Handicapați
ISTH	- Inspectoratul de Stat Teritorial pentru Handicapați
CL	- Consiliul Local
IJI	- Inspectoratul Județean pentru Învățământ

Datorită faptului că de problemele asistenței sociale se ocupă mai multe ministere și instituții, *sistemul de servicii sociale are un caracter*

fragmentar, iar aplicarea legislației în acest domeniu este adesea dificilă. Să luăm un exemplu: de problemele sociale ale minorilor se ocupă, prin instituții subordonate, Ministerul Muncii și Protecției Sociale, Ministerul Sănătății, Ministerul Învățământului, Ministerul de Interne, Secretariatul de Stat pentru Persoane cu Handicap, Comitetul Român pentru Adopții, consiliile locale etc.

Lipsa unui consens la nivel național cu privire la politica socială de protecție a grupurilor și indivizilor cu probleme speciale afectează negativ coerența întregului sistem al asistenței sociale. Aceasta conduce la inexistența unui cadru logic, consecvent articulat cu opțiunile și deciziile inițiale ale factorilor multipli de răspundere, apariția în programele sociale a unor fluctuații nedorite în jurul obiectivelor și măsurilor. Deseori, predomină în soluționarea problemelor sociale reacția la presiunile urgente ale grupurilor active social, fapt care impune protecției sociale o perspectivă îngustă de scurt termen. Lipsește o viziune generală de ansamblu, sistematic orientată spre rezolvarea unor necesități privite din perspectiva unui program de reformă socială de lung termen. De aceea, complementar cu activitatea practică, asistența socială în România ar putea sprijini *orientarea politicilor sociale în următoarele direcții:*

- Creșterea rolului statului în protecția socială a acelor grupuri afectate masiv de schimbările economice ale tranziției.
- Promovarea unei politici active de creare a locurilor de muncă.
- Lansarea unor programe sociale (public work) de sprijin și dezvoltare a comunității.

În ultimii ani (în special după 1990), un rol deosebit în dezvoltarea și promovarea serviciilor de asistență socială îl au *organizațiile nonguvernamentale.*

În România până în anul 1989 au funcționat doar trei organizații nonguvernamentale de ajutor social:

- Asociația Surzilor
- Asociația Nevăzătorilor
- Casele de Ajutor Reciproc ale Pensionarilor.

După anul 1990, au fost înființate un număr foarte mare de organizații *non-guvernamentale* umanitare, apolitice, cu scop nelucrativ. O înregistrare a acestora în 1994 arată existența a peste 5000 în România. Din acestea foarte puține s-au impus cu un program eficient de sprijin pentru cei

în dificultate. Nu s-a cristalizat încă o cultură centrată pe voluntariat. Poate legea sponsorizării din 1994 va fi de natură a sprijini activitatea acestor noi organizații. Pe baza acesteia, agenții economici au posibilitatea de a face donații, sponsorizări în scopuri umanitare, sprijinind activitățile sociale de ocrotire, iar fondurile respective sunt scutite de impozite pe profit.

Pornind de la rolul acestor organizații în construirea societății civile ar trebui ca în viitor statul să le sprijine și financiar având astfel controlul asupra standardelor lor de funcționare. În contextul reformei sistemului de protecție socială serviciile din această sferă vor putea deveni un partener serios al statului fiind astfel necesară stimularea activității lor. Pe lângă tipurile de activități prestate de actualele organizații nonguvernamentale care în prezent se orientează mai mult spre exercitarea unor presiuni față de guvern pentru respectarea sau obținerea unor drepturi pentru cei aflați în dificultate, se poate întrevedea direcționarea acestora spre furnizarea efectivă de **servicii la domiciliu sau la nivel comunitar** pentru toate categoriile defavorizate sau marginalizate.

Din toate analizele privind dezvoltarea sistemului de asistență socială reiese necesitatea implicării asistentului social, ca specialist, în organizațiile nonguvernamentale începând cu conducerea activităților și sfârșind cu furnizarea efectivă de servicii.

Există de asemenea sectoare ale vieții publice care deși nu au ca finalitate oferirea de servicii sociale de asistență pot necesita sprijinul asistentului social, cum ar fi oferirea de servicii de consiliere în marile întreprinderi, școli, creșe, penitenciare, centre de recuperare pentru militari în termen etc.

După Revoluție, în România problemele sociale moștenite s-au agravat. Reculul economic a avut efecte dramatice directe și indirecte asupra standardului de viață a unor largi categorii de oameni. **Au devenit alarmante procese sociale ca:**

- creșterea în masă a sărăciei
- scăderea rapidă a veniturilor reale
- explozia inegalităților sociale
- creșterea insecurității locului de muncă
- ridicarea ratei șomajului
- alienarea politică a unei părți largi a populației
- demoralizarea datorată lipsei formelor eficace de participare la viața social-politică
- neîncrederea în instituțiile și personalitățile politice
- lipsa unei transparențe suficiente a conducerii politice

- corupția accentuată datorată lipsei controlului
- creșterea ratei criminalității, a violenței, a abuzurilor de tot felul
- accentuarea unor conflicte etnice, marginalizarea unor grupuri sociale
- apariția unor fenomene noi cum sunt „copiii străzii”, vagabondajul etc.

Procesul de tranziție la economia de piață, cu profundele restructurări pe care le implică, a afectat nu numai indivizi, dar și mari segmente ale comunității.

Sistemul actual de asistență socială, prin serviciile sale, este slab dezvoltat comparativ cu explozia unor probleme grave ale tranziției care afectează o mare parte a colectivității.

Cadrul legislativ, după 5 ani, reprezintă încă un punct nevralgic în reforma sistemului de asistență socială. În multe privințe acesta a rămas neschimbat, îngreunând funcționarea eficace a serviciilor de asistență socială.

Prestațiile și serviciile oferite sunt: *

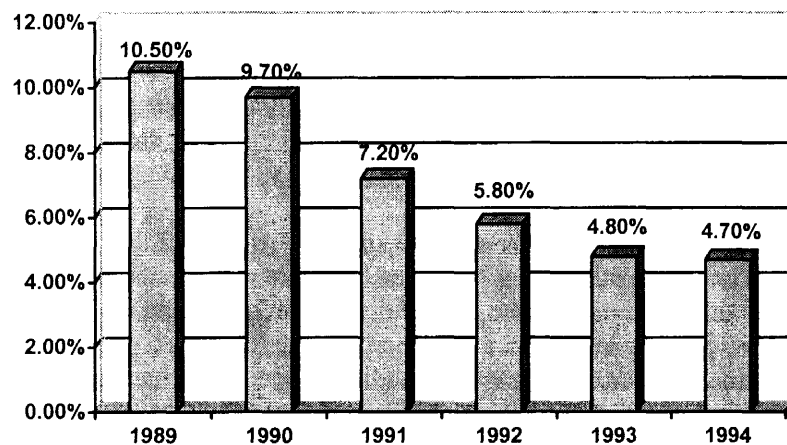
Alocația de stat pentru copii este un ajutor cu caracter universal care se acordă tuturor copiilor între 0-16 ani, sau până la vârsta de 18 ani dacă urmează o formă de învățământ prevăzută de lege, ori sunt copii handicapați. Acest ajutor se acordă indiferent de mediul de locuire (urban sau rural), indiferent de ocupația părinților, numărul sau rangul nașterii copiilor.

Pentru copiii de vârstă școlară alocația este condiționată de frecventarea școlii, în limita a 40 de absențe nemotivate lunar. Quantumul alocației de stat pentru copii este în sumă fixă, lunară, indexabilă (conf. Legii nr.61/1993) iar pentru copiii handicapați se mărește în procent de 100% față de ceilalți copii (conf. Legii nr.53/1992). Fondurile provin de la Bugetul de Stat și se administrează prin Ministerul Muncii și Protecției Sociale și Ministerul Învățământului.

* La descrierea serviciilor și prestațiilor de asistență socială din România au contribuit prin furnizarea de date și informații Mihai Drăgan, director general al Direcției Muncii și Protecției Sociale a Municipiului București, Ministerul Muncii și Protecției Sociale și Rodica Ghițău, asistent social.

Tabel 6.2. Cuantumul alocației de stat pentru copii 1989-1994

Anul	1989	1990	1991	1992	1993	1994
Suma medie lunară /copil (lei)	321	329	537	1174	2931	5855
% din salariul mediu net	10,5%	9,7%	7,2%	5,8%	4,8%	4,7%



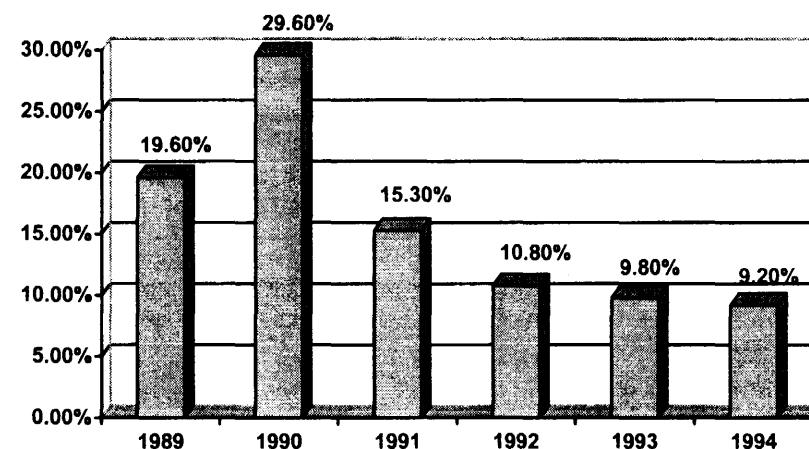
Grafic 6.1. Alocația de stat pentru copii (% din salariul net)

Alocația de întreținere pentru minorii aflați în plasament familial sau încredințați unei familii sau persoane se acordă familiei sau persoanei care are spre creștere și educare un minor, sub forma plasamentului familial sau încredințării (conform Legii nr.3/1970 cu privire la regimul ocrotirii unor categorii de minori) și se acordă sub forma unei sume fixe, lunare indexabile.

Tabel 6.3. Cuantumul alocației de întreținere pentru plasament și încredințare în perioada 1989-1994

Anul	1989	1990	1991	1992	1993	1994
Cuantumul lunar mediu (lei)	600	1000	1145	2179	6020	12.362
% din salariul mediu net	19,6	29,6	15,3	10,8	9,8	9,2

Ajutorul pentru soțiile de militari în termen se acordă soțiilor militarilor în termen care nu au alte posibilități materiale de existență fie că sunt inapte de muncă (gr.I sau II de invaliditate), sau gravide începând cu luna a 5-a de sarcină sau au copii în vârstă de până la 8 ani în întreținere. Ajutorul se acordă sub forma unei sume fixe lunare, diferențiat în mediul urban sau rural, prin evaluare pe bază de anchete sociale (Conf. Decret. 410/1985) și este indexabil. Fondul provine de la Bugetul de Stat, administrat de Ministerul Muncii și Protecției Sociale.

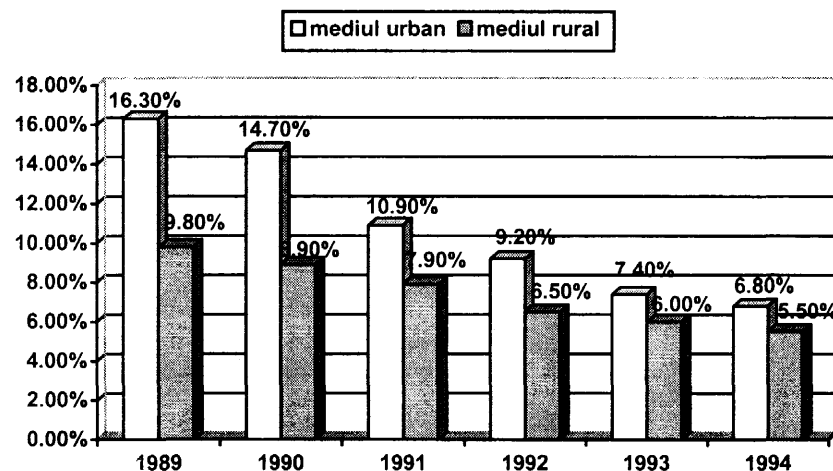


Grafic 6.2. Alocația de întreținere pentru plasament și încredințare (% din salariul mediu net)

Tabel 6.4. Cuantumul ajutorului pentru soțiile de militari în termen în perioada 1989-1994

Anul	1989	1990	1991	1992	1993	1994
mediul urban (lei lunar)	500	500	815	1863	4550	9199
mediul rural (lei lunar)	300	300	595	1315	3676	7461
% din salariul mediu net	16,3	14,7	10,9	9,2	7,4	6,8
	9,8	8,9	7,9	6,5	6,0	5,5

Anul	1989	1990	1991	1992	1993	1994
% din salariul mediu net	16,3	14,7	10,9	9,2	7,4	6,8
	9,8	8,9	7,9	6,5	6,0	5,5



Grafic 6.3. Ajutorul pentru soțiile de militari în termen (% din salariul mediu net)

Ajutorul pentru mame cu mulți copii a fost instituit în perioada politici nataliste pentru mamele care au în îngrijire mai mult de 3 copii sub 18 ani sau până la 25 ani, dacă sunt studenți. De la înființare și până în prezent, cuantumul acestei alocații lunare a fost de 400 lei pentru mamele cu 3 și 4 copii și 500 lei lunar pentru mamele cu 5 și mai mult de 5 copii, atât în mediul rural cât și în mediul urban și pe toată durata vieții mamei. Nu se indexează, având un caracter compensatoriu. Fondul provine de la Bugetul de Stat, administrat prin Ministerul Muncii și Protecției Sociale.

Indemnizația de naștere are un caracter de recompensă pentru mamele care au născut mai mult de doi copii și se instituie începând cu nașterea celui de al doilea copil.

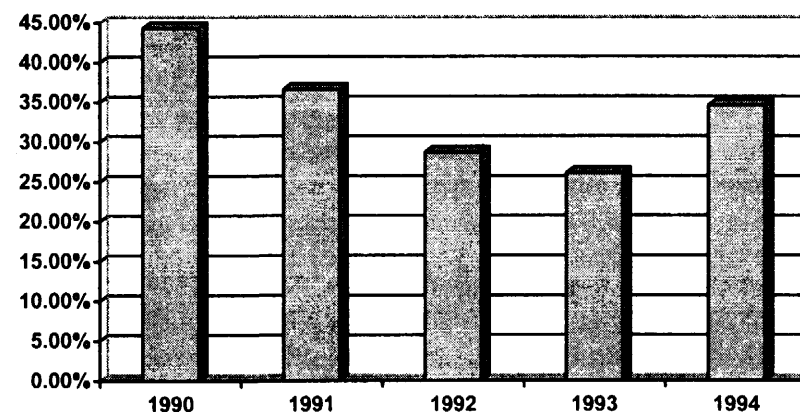
Cuantumul este de la înființare și până în prezent în suma de 1.500 lei. Nu se indexează.

Ajutorul bănesc trimestrial se acordă persoanelor cu incapacitate de muncă, adulți și vârstnici fără venituri sau cu venituri foarte mici, ai căror

susținători legali nu au posibilitatea de a-i sprijini. Cuantumul acestui ajutor înființat prin Legea 70/1990 este o sumă fixă, indexabilă. Se acordă trimestrial pe bază de cerere din partea beneficiarului și evaluare prin anchetă socială. Fondul provine de la Bugetul de Stat și Fondul de risc și accidente, administrat de Secretariatul de Stat pentru Handicapați și se acordă prin Inspectoratele de Stat pentru Handicapați.

Tabelul 6.5. Cuantumul ajutorului bănesc trimestrial de la instituire și până în prezent (1990-1994)

Anul	1990	1991	1992	1993	1994
Cuantumul lunar mediu (lei)	1500	2745	5802	15939	46685
% din salariul mediu net	44,3	36,6	28,7	26,1	34,6

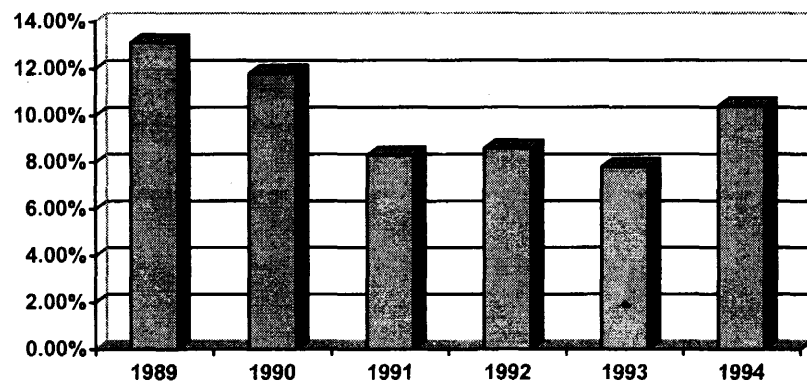


Grafic 6.4. Ajutorul bănesc trimestrial, instituit în 1990, acordat prin SSH (% din salariul mediu brut)

Ajutorul bănesc ocazional se acordă persoanelor lipsite de venituri sau cu venituri foarte mici, incapabile de muncă, aflate în situații deosebite (instituit prin H.C.M.454/1957) și se poate atribui maximum de 4 ori pe an pe bază de cerere. Cuantumul este o sumă fixă, indexabilă. Fondul provine de la Bugetul de Stat, administrat prin Ministerul Muncii și Protecției Sociale.

Tabelul 6.6. Cuantumul ajutorului bănesc ocazional în perioada 1989-1994

Anul	1989	1990	1991	1992	1993	1994
Cuantumul lunar mediu (lei)	400	400	625	1737	4788	14086
% din salariul mediu net	13,1	11,8	8,3	8,6	7,8	10,4

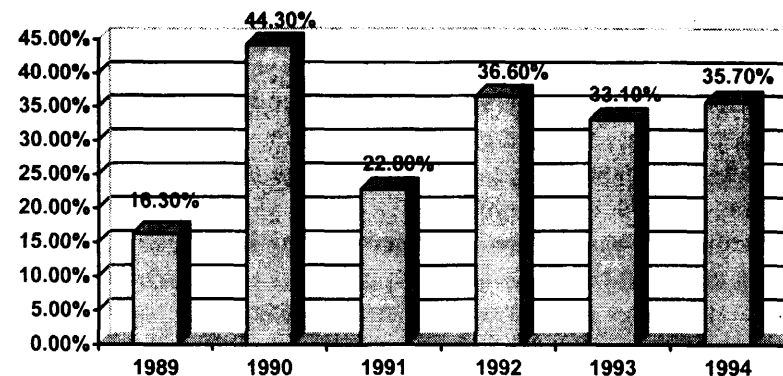


Grafic 6.5. Ajutorul bănesc ocazional (% din salariul mediu net)

Ajutorul în caz de deces se acordă în cazul decesului unei persoane lipsite de venituri sau cu venituri foarte mici, dependentă social, fără susținători legali sau a cărei susținători sunt lipsiți de posibilități materiale și se încasează de cel care s-a ocupat de înmormântare, pentru acoperirea parțială a cheltuielilor. Este o sumă fixă, indexabilă.

Tabelul 6.7. Cuantumul ajutorului de deces în perioada 1989-1994

Anul	1989	1990	1991	1992	1993	1994
Cuantumul lunar mediu (lei)	500	1500	1708	7400	20234	48162
% din salariul mediu net	16,3	44,3	22,8	36,6	33,1	35,7



Grafic 6.6. Cuantumul ajutorului de deces în perioada 1989-1994

Cifrele au fost calculate pe baza datelor statistice provenite din surse ale Ministerului Muncii și Protecției Sociale și ale Comisiei Naționale pentru Statistică.

Subsidii, alocații, ajutoare, înlesniri pentru persoane handicapate.

Prin Legea nr.53/1992 s-au instituit o serie de măsuri pentru protecția persoanelor handicapate, având ca suport financiar Fondul de risc și accidente completat de la Bugetul de Stat. Fondurile se administrează de către Secretariatul de Stat pentru Handicapați prin Inspectoratele de Stat Teritoriale pentru Handicapați, unități operative teritoriale.

Principalele măsuri de ocrotire a persoanelor handicapate se referă la:

- Ajutorul special care se acordă persoanelor adulte, incapabile de muncă, fără venituri proprii, datorită handicapului. Cuantumul este stabilit prin lege la o sumă fixă lunară, indexabilă reprezentând 50% din salariul minim brut pe țară;
- Pensia socială pentru nevăzători se acordă nevăzătorilor pe toată durata handicapului, indiferent de vârstă și veniturile pe care le mai realizează din salariu sau pensie. Cuantumul este o sumă fixă, lunară de 100% pentru gr. I de invaliditate și respectiv 50% pentru gr. II de invaliditate, din salariul minim pe țară, indexat.
- Alocația de stat pentru copiii handicapați se acordă până la 18 ani și se majorează cu 100% față de alocația de stat care se acordă copiilor fără handicap;
- Salariul lunar pentru îngrijirea unei persoane handicapate se acordă persoanei care are în îngrijire și supraveghere permanentă un minor sau un

adult handicapat. Cuantumul este egal cu salariul unei asistente sociale, cu pregătire medie;

- Alocația de întreținere pentru copiii handicapați aflați în plasament familial sau atribuiți unei persoane sau unei familii, pentru creștere și educație este egal cu salariul minim brut pe țară indexat;
- Concediul de maternitate, pentru mama copilului handicapat, se plătește până la vârsta de 3 ani a copilului;
- Concediul prenatal pentru mama însărcinată care are un handicap se acordă începând cu luna a 7-a de sarcină.
- Gratuitate pentru acordarea de orteze, proteze și dispozitive de mers, indiferent de cauza invalidității pentru copii, elevi și adulți care au un venit lunar mai mic decât salariul de bază, brut, pe țară, indexat;
- Se acordă gratuit, în folosință motoarete, și motociclete adaptate pentru persoane cu deficiențe locomotorii;
- Scutiri de taxe vamale pentru orteze, proteze, dispozitive de mers;
- Scutire integrală de impozit pe salariu, la locul de muncă unde persoana handicapată are funcția de bază;
- Gratuitate la instalarea, mutarea, și plata abonamentului telefonic pentru toate persoanele handicapate și scutirea de plata taxelor de abonament la audiovizual pentru persoanele handicapate încadrate în gr. I de invaliditate;
- Gratuitate pentru transportul urban pentru toate persoanele handicapate;
- Gratuitate pentru un număr de 12 călătorii pentru persoanele încadrate în gr. I de invaliditate și însoțitorii lor, și pentru un număr de 6 călătorii pentru transportul interurban în cazul persoanelor handicapate având gr. II de invaliditate;
- Se acordă o serie de reduceri de prețuri pentru participarea la spectacole culturale și sportive, acordarea de priorități pentru achiziționarea unor bunuri, concedii de odihnă suplimentare, pensionare cu reducerea vârstei și vechimii în muncă etc.
- De asemenea, unitățile care angajează persoane handicapate beneficiază de reducerea impozitului pe profit proporțional cu ponderea persoanelor handicapate în totalul salariaților.

Alocația de sprijin pentru șomaj se acordă pe o perioadă de 18 luni acelor persoane care continuă să fie șomeri după expirarea termenului de acordare a ajutorului pentru șomaj și totodată nu au alte mijloace de întreținere. Alocația este o sumă fixă lunară, indexată, și al cărei cuantumul este fixat la 60% din salariul minim brut pe economie.

Se mai acordă:

- **Masă gratuită la cantine de ajutor social.**
- **Servicii de asistență socială la domiciliu.**
- **Forme de ocrotire instituționalizată a unor categorii de minori, a persoanelor adulte handicapate, a bolnavilor cronici, a vârstnicilor.**

Dacă luăm în considerare cerințele crescânde și problemele multiple ale comunității românești în tranziție, putem anticipa pentru viitor **o creștere simțitoare a serviciilor sociale specifice acestei perioade:**

- servicii de protecție a copilului împotriva maltratării și abuzurilor;
- servicii de sprijin și consiliere a șomerilor;
- servicii de integrare socială a delincvenților;
- servicii la domiciliu pentru toate categoriile de persoane vulnerabile;
- centre pentru consiliere familială;
- servicii la nivel comunitar;
- servicii sociale de întreprindere;
- servicii sociale și de educație sexuală în școli;
- servicii sociale pentru persoanele consumatoare de droguri;
- servicii pentru protecția victimelor infracțiunilor;
- servicii pentru protecția imigranților;
- servicii pentru protecția cerșetorilor și vagabonzilor.

Cele mai importante schimbări care au avut loc în sistemul asistenței sociale după Revoluție sunt:

- Reînființarea învățământului de asistență socială în 1990, la nivel de colegiu (3 ani), la nivel universitar (4 ani), la nivel de master (al cincilea an).
- Apariția Cărții albe a asistenței sociale în România care evidențiază concepția Ministerului Muncii și Protecției Sociale cu privire la principalele direcții de dezvoltare a serviciilor și prestațiilor în asistență socială.
- Îmbunătățirea prestațiilor de serviciu, a condițiilor de viață în instituțiile de ocrotire și asistență socială.
- Ridicarea gradului de calificare a personalului angajat în instituțiile de asistență socială.
- Accentuarea necesității asistenței sociale personalizate, precum și a asistenței în familie.
- Conturarea unei tendințe de dezinstituționalizare a copiilor cu probleme.
- Creșterea categoriilor de persoane care pot beneficia de masă gratuită la cantinele de ajutor social.
- Modificarea legii cu privire la acordarea alocațiilor de stat pentru copii

(primesc alocație toți copiii până la 16 ani, precum și cei până la 18 ani care urmează forme superioare de învățământ sau sunt handicapați).

- Majorarea alocațiilor de întreținere pentru minorii aflați în plasament familial sau încredințați unei persoane sau familii.
- Stabilirea unui ajutor bănesc trimestrial pentru adulții incapabili de muncă și fără venituri proprii, precum și a unui ajutor special pentru persoanele handicape.
- Elaborarea proiectului de lege a ajutorului social aflat în discuția Parlamentului.
- Acordarea prin lege de ajutoare bănești pentru încălzire în sezonul rece.
- Legea șomajului și alocației de sprijin.

Având în vedere punctele slabe ale prestațiilor de servicii de asistență socială, în principal, reforma sistemului de asistență socială în România ar trebui să se orienteze către:

- Asigurarea coerenței cadrului juridic, administrativ, organizatoric strâns legat de resursele de finanțare și susținere.
- Analiza și evaluarea fenomenelor socioeconomice care generează cererea pentru ajutoare.
- Stabilirea condițiilor de acordare, plată și gestiune ale ajutoarelor prevăzute de lege.
- Diferențierea formelor de asistență socială și identificarea de noi forme de ocrotire de tip neinstituționalizat ca alternativă la cele instituționalizate.

Perioada de tranziție prezintă uneori o oscilație evidentă între adoptarea unor măsuri de protecție socială a persoanelor vulnerabile adoptate sub „presiunea străzii”, de tip conjunctural și măsuri de lung termen care să vizeze o concepție structurată în cadrul unui sistem coerent de sprijin. De aceea, **specialiștilor din domeniul asistenței sociale le revin sarcini esențiale în acest moment crucial ca:**

- Regândirea organizării instituționale a sistemului de asistență socială dintr-o perspectivă unitară, coerentă, capabilă să răspundă unor cerințe și necesități reale ale indivizilor și grupurilor cu risc crescut.
- Descentralizarea sistemului de asistență socială care să răspundă rapid și eficient nevoilor urgente ale celor în dificultate.
- Dezvoltarea unei rețele de servicii publice specializate, diversificate și personalizate la nivel local, precum și încurajarea organizațiilor nonguvernamentale, inclusiv a unui sistem de voluntariat complementar

acestora.

- Clarificarea mecanismului de adoptare a politicilor sociale în sfera asistenței sociale.
- Evaluarea eficienței diferitelor tipuri de măsuri luate în domeniul asistenței sociale.

ROLUL ASISTENTULUI SOCIAL ÎN PERIOADA DE TRANZIȚIE

Pentru asistentul social, perioada de tranziție reprezintă o provocare fundamentală. Profesia de asistent social, care abia după '90 a fost reluată, este pusă în situația de a-și asuma rapid un rol important în sprijinirea unei **tranziții „cu față umană”**, cum se exprimă unii analiști sau cel puțin cu **costuri umane și sociale cât mai scăzute cu putință**.

După cum s-a menționat, au apărut în România fenomene noi, explozive, experimentate dramatic de individ și colectivitate. Spre exemplu, șomajul a reprezentat un adevărat șoc psihologic și cultural pentru oamenii obișnuiți în trecut să aibă un loc sigur de muncă găsit cu ușurință și menținut cu o și mai mare ușurință. Astfel, la sfârșitul anului 1994, conform datelor Comisiei Naționale pentru Statistică, în România, numărul de salariați în economie a fost de 5900 mii (cu mai puțin de 485 mii față de 1993), din aceștia 1100 mii (18,6%) erau angajați în sectorul privat. Numărul șomerilor înregistrați, potrivit datelor furnizate de Ministerul Muncii și Protecției Sociale a fost de 1223925 persoane, din care 41,2% beneficiau de ajutor de șomaj și 46,1 % de alocație de sprijin. Șomajul continuă să afecteze, în principal, femeile (56,6%) și muncitorii (84,8%). Comparativ cu rata șomajului pe țară care este de 10,9%, șomajul a devenit o problemă acută în județele: Vaslui (24,7%), Bistrița-Năsăud (18,8%), Iași și Neamț (17,3%). Rata cea mai scăzută a șomajului o întâlnim în județele Gorj (4,1%), municipiul București (5,6%), Călărași (6,4%), Bihor (7,0%), Timiș (7,2%), Brașov (7,6%). Ancheta asupra forței de muncă în gospodărie, efectuată de Comisia Națională pentru Statistică, evidențiază că populația ocupată în agricultură este de 39,1%, în industrie de 32,8%, sectorul serviciilor rămânând în continuare slab reprezentat în economie (Sursă: *Buletin Statistic*, 1994). În acest context, schimbarea atitudinii față de muncă, orientarea activă către menținerea sau căutarea unui loc de muncă, reconversia profesională reprezintă un obiectiv pe care asistentul social îl poate realiza prin activitatea sa de consiliere și/sau terapie, sprijinind adaptarea la schimbările economice structurale, cultivarea inițiativei de a identifica activități utile care să ofere resursele necesare unei existențe demne. Asistentului social îi revine o dublă responsabilitate: față de cei în nevoie și față de instituțiile pe care le deservește.

Fenomene noi cum ar fi *mari mase de oameni împinse rapid în sărăcie și în nevoie acută, creșterea masivă a delincvenței juvenile, „copiii străzii”* solicită masiv munca asistentului social în cadrul unor servicii specializate. Toate acestea nu mai reprezintă dificultăți marginale ale unor persoane vulnerabile, ci mai degrabă probleme cruciale ale colectivității înseși. În această perioadă de profunde și rapide schimbări, s-ar putea spune că nu numai unii indivizi sunt în nevoie, ci însăși colectivitatea. Situația României din acest punct de vedere este complet diferită de cea a țărilor în care structurile sociale și economice sunt relativ stabile. În aceste din urmă țări există o tendință probabil justificată ca asistentul social să trateze mai mult cazurile reziduale în care sistemul social eșuează. Asistentul social apare aici ca având o funcție mai mult corectivă și compensatorie. În situația noastră procesele de reconstrucție socială se combină cu cele de dezorganizare socială și cu vechile mentalități și practici ale unei culturi opresive, de tip manipulativ. De aceea, *asistentului social în perioada tranziției în România îi revin sarcini suplimentare:*

- el trebuie să intervină activ în conștientizarea acestor procese, în sprijinirea indivizilor și a colectivității de a face față schimbărilor și problemelor dificile;
- el poate chiar iniția schimbări în politica socială într-o manieră pozitivă.

Acest context presează asupra asistentului social să-și asume un rol sensibil mai larg decât cel tradițional: el nu poate fi unul din instrumentele colectivității care asistă persoane izolate, în nevoie, ci totodată reprezintă colectivitatea care vrea să se asiste și să se sprijine pe ea însăși.

Terapia individuală, suplimentată cu terapia de grup și comunitară trebuie, în consecință, să aibă în vedere nu numai acțiunea asupra efectelor patologiilor sociale și umane, ci să vizeze și cauzele care le-au generat. Eliminarea cauzelor trebuie să câștige în importanță în raport cu minimizarea efectelor.

Să luăm ca exemplu marea provocare a tranziției: *sărăcia*. În sistemul socialist trecut, practicându-se o filosofie a egalitarismului, peste 90% din populație trăia în condiții modeste, dar relativ egale. Sărăcia absolută era un fenomen individual, puțin răspândit. În ultimii doi ani, diferențele sociale s-au accentuat rapid. Există pericolul ca sărăcia să se transforme dintr-o stare individuală în una colectivă, atingând grupuri, segmente mari ale comunității. Afectate masiv de sărăcie, grupurile și comunitățile pot dezvolta mecanisme defensiv-adaptative la situația de dificultate al căror rezultat este perpetuarea și extinderea stării de sărăcie. Pe lângă ajutorarea săracilor de a obține un minim necesar vieții, asistentul social trebuie să-i sprijine pe

aceștia în a depăși situațiile care-i fac săraci.

În această perspectivă largă, asistența socială în România nu trebuie să se limiteze în a sprijini indivizi și grupuri în nevoie să se adapteze la condițiile existente date, ci ea trebuie gândită totodată și ca un instrument eficient al schimbărilor sociale. Asistentul social nu apare ca un simplu consilier sau terapeut pentru cei în dificultate, ci și ca un actualizator al unor posibile schimbări alternative pe care colectivitatea și indivizii pot să le aleagă ei înșiși. În aceste condiții asistentul social nu poate să nu-și pună întrebarea dacă nu ar fi necesar ca el să-și asume și funcția de catalizator al unor procese și schimbări democratice orientate umanist. Asistentului social, acționând în condițiile actuale ale țării noastre, i-ar fi dificil să refuze o asemenea provocare. În fine, trebuie să ținem seama de o particularitate. Realitatea noastră socială este caracterizată printr-o explozie a problemelor sociale, culturale, morale, dar și printr-o cronică frustrare, generată de incapacitatea, în mare măsură moștenită din trecut, de a face față acestora. De aceea, sistemul de asistență socială în România, aflat la începuturile sale, este în fața nu numai a unei provocări generate de problemele punctuale, dar și a unei șanse istorice de dezvoltare într-o direcție nouă. Prudența conservatoare aici nu face decât să anuleze din start o asemenea șansă.

Competența pe care asistentul social trebuie să o dezvolte este necesar a fi gândită numai în contextul acestor provocări specifice.

DEMOCRAȚIE ȘI MORALĂ *

Una din revelațiile pe care le-am avut cu toții după Revoluție a fost relația dintre democrație și morală. Și nu este vorba aici despre o morală sectorială, privitoare la sfera particulară propriu-zisă, ci de o morală pur și simplu, referitoare la exigențele pe care omul le are față de sine însuși și față de ceilalți. Am putea spune chiar că, la noi, revoluția a pus începutul democrației mai puțin în termeni politici și mult mai mult în termeni morali. O asemenea afirmație poate fi supusă unui test simplu: insatisfacțiile exprimate în public, față de un comportament sau altul, în câmpul noului sistem politic, au vizat mai puțin „normele tehnice” ale unui proces democratic propriu-zis și mai mult normele morale privitoare la relațiile mai generale dintre oameni. Cuvintele-cheie ale disputelor ce s-au purtat atunci au fost: adevăr, corectitudine, sinceritate, demnitate, interesele colectivității opuse manipulării, inducere în eroare, minciună, neloialitate etc.

Dacă, pentru o democrație clasică, dintr-o țară sau alta, ideea că, în diferite organisme democratice, între participanți se dă o luptă pentru putere suna a fi absolut neutru (în fond, acesta este specificul jocului politic), la noi, o asemenea afirmație, după cele petrecute în decembrie 1989, apare ca o expresie a celei mai profunde insatisfacții, ca o critică ultimă, zdrobitoare. Un exemplu semnificativ aici: reacția extrem de negativă a publicului față de prima ședință televizată a Consiliului Provizoriu de Uniune Națională nu a avut în vedere, în primul rând, imaturitatea politică, stângăcia și lipsa de profesionalism a participanților și nici exprimarea primitivă, neelegantă, ba chiar agramată a unora. Acestea au fost doar teme de amuzament. Indignarea publică a fost declanșată de ceva mai profund: senzația că unii dintre participanți au uitat sau poate că nu au avut deloc în vedere interesele fundamentale ale colectivității, preocuparea lor majoră fiind cum să obțină o poziție mai bună în sistemul lor de putere și cum să-și „săcăie” adversarii.

Cred că este un fapt de necontestat, pe care însă unii dintre „actorii” politici nu l-au avut în vedere (spre ghinionul lor), că aspirațiile politice ale revoluției noastre nu s-au rezumat doar la tehnica democrației, ci au mers mult mai departe, mai profund, punând noul sistem de valori politice în mod direct sub exigența și sub cupola unor valori morale fundamentale.

Modelul de om politic pe care colectivitatea îl aștepta nu era cel al

politicianului inteligent, diplomat, șiret, care, prin manevre de culise și „chițibușuri” avocătești, caută să-și promoveze propriul interes pentru putere, și nici al demagogului care caută să-și facă o popularitate ieftină prin „zâmbete, bătaii pe umăr sau dat mâna la cât mai mulți în stradă”.

Ceea ce așteptam cu toții era, dimpotrivă, omul responsabil pentru interesele colectivității, sincer și deschis, capabil să-i trateze pe ceilalți nu ca adversari la împărțirea puterii, omul care respectă pe cei din jur și caută să coopereze cu ei, pentru găsirea celor mai bune soluții.

Political sub incidența moralității

Cum am putea interpreta, din perspectiva sociologiei, aceasta punere masivă a politicului sub incidența moralității?

S-ar putea identifica mai mulți factori. Un prim factor l-am numi, în lipsa unui termen mai exact, cu o metaforă, „romantismul tinereții” sau „romantismul începutului”. Orice început este caracterizat printr-o conștiință acută a valorilor fundamentale și a obiectivelor ultime, a aspirațiilor și finalităților, urmând ca, abia ulterior, problema tehnică a mijloacelor să intre în centrul atenției. Neavând încă o imagine clară a regulilor tehnice ale sistemului democratic, am fost inevitabil tentați să-l judecăm în termeni mai generali, e drept fundamentali, dar, totodată mai puțin specifici lui, proprii moralei.

Un al doilea factor ar putea fi desemnat prin termenul mai cunoscut de „romantism revoluționar”. Orice revoluție reprezintă o izbucnire a unor aspirații umane fundamentale.

Și într-adevăr, s-au înșelat cei care au crezut că revoluția a fost orientată numai împotriva ceaușismului, numai împotriva unui model de organizare socială care s-a dovedit de o agresivitate crudă și de o ineficiență totală. După cum s-au înșelat, în egală măsură, și cei care au crezut că singurele aspirații ale celor care au înfruntat moartea în stradă sau și-au sacrificat totul se rezumă la introducerea unor instituții politice care au existat la noi înainte de război și care, desigur, în forme mult mai perfecționate, există în țările dezvoltate. Revoluția Română a produs aspirații mult mai profunde.

Ea a schimbat, în câteva ore, amărăciunea și frustrarea pasivă față de mizeria vechiului regim în aspirații romantice, de înnoire din temelii a societății, de punere a ei pe baze sănătoase nu numai din punct de vedere economic și tehnologic, dar și moral.

În această perspectivă, ca oricare revoluție, și revoluția română a anului 1989 s-a caracterizat prin utopismul curat al oricăror prefaceri pro-

* Elena Zamfir, în Revista *Alternative*, Nr 6/1990

funde, sociale și umane, la începuturile lor. Dar, tot conform acestei logici, aspirațiile pure și înalte ale începutului sunt, în timp, dezamăgite. Intențiile nobile, fraternizarea până la dăruire de sine, altruismul evident, generozitatea cea mai pură au devenit, din păcate doar pentru câteva ore, zile, săptămâni, o uimitoare realitate comportamentală. Din istoria omenirii, se cunoaște că orice sistem politic conceput după regulile și valorile moralității nu durează, riscă să se transforme într-un vis frumos, dar, din nefericire rămâne numai un vis, o utopie, dacă nu e susținut de interiorizarea valorilor morale la nivelul conștiinței individului.

Ar putea exista și un al treilea factor pe care, tot metaforic, l-am numi cel al „*idealismului pragmatic*”, ceea ce, la prima vedere, pare a fi o contradicție în termeni. Conform acestei poziții, revoluția a deschis României o șansă unică de „*inovație socială*”, aducând-o într-o stare complet nouă. Ea nu mai trebuie să accepte fatalitatea de a se plasa mereu și din toate punctele de vedere în coada istoriei, de a imita fie trecutul ei idealizat, fie ceea ce alții, mai dezvoltati economic, practică de mult. Cu siguranță, omenii nu au ieșit în stradă doar cu aspirația ca, după o lungă noapte de coșmar să intrăm și noi, desigur deocamdată, pe un loc mai modest, în rândul țărilor civilizate. Revoluția a produs o destructurare, sau, cel puțin, a creat condițiile unei destructurări profunde, croind astfel terenul liber pentru o nouă construcție. Este o șansă istorică unică.

Pentru o înțelegere mai bună, am recurge la o comparație care, desigur, este doar parțială. Să ne gândim la situația unui oraș distrus de un cataclism natural sau social. Aici se înfruntă mai multe proiecte de reconstrucție. Unii arhitecți propun o variantă înnoită, prin perfecționarea vechilor structuri urbane, chiar dacă nu o recunosc deschis sau chiar dacă nu sunt conștienți de aceasta. Alții propun ca model marile realizări urbane ale țărilor dezvoltate. Dificultatea acestui proiect este însă imediat evidentă. Ce model să fie luat: New York, Londra sau Paris? În sfârșit, alții argumentează că există o șansă unică de a crea un oraș cu totul nou, beneficiind de faptul că nu mai există vechile structuri care să oblige la un compromis, el putând fi gândit, de la început și în cele mai mici amănunte, în termenii urbanisticii mondiale de vârf.

Prin analogie, este clar că una din temerile cele mai răspândite după Revoluție a fost aceea a reînțoarcerii, într-o formă sau alta, la principiile care au stat la baza vechiului sistem și care au condus la dezastru. Începe să se contureze și o altă temere: pericolul de a transpune mecanic niște modele, așa cum sunt ele percepute de unii sau alții, care, desigur, sunt asociate cu o experiență apreciabilă de dezvoltare socială, dar care și la ele acasă sunt supuse unor critici ascutite sau sunt în proces de schimbare. Riscul ce apare

aici este cel de a introduce o serie de forme care, desigur, nu rele în ele însele, tind a fi însă, pe plan mondial, depășite. În plus, problema oricărei asemenea asimilări este cea a condițiilor. În ce măsură și cum ar funcționa ele în condițiile concrete ale țării noastre, în momentul actual?

Există o anumită neîncredere, justificată poate istoric, în realizarea experimentelor de tot felul. Sunt mulți care, pe bună dreptate, au părerea că ne-au fost de-ajuns 45 de ani de experiment.

Afirmația, corectă în sine, necesită o precizare. Nu noi am experimentat, ci, pur și simplu, am fost un material uman forțat de împrejurări și jocul istoriei, să intrăm într-un experiment gândit de alții și, nici într-un caz, în interesul nostru. Această perioadă amară nu poate fi însă de natură să ne determine să conchidem că cea mai bună metodă este să copiem ceea ce au făcut alții. De fapt, problema este incorect pusă, întrucât aici avem de-a face cu două lucruri relativ distincte. Unul se referă la principiile fundamentale ale sistemului politic iar celălalt la formele concrete de realizare a acestuia. Copierea s-ar impune doar atunci când e vorba de o modalitate concretă sau alta de realizare a sistemului social. În schimb, principiile fundamentale, care s-au cristalizat într-o lungă istorie, sunt un bun al întregii omeniri și trebuie să le preluăm. Ar fi absurd să le redescoperim noi, acum și aici. O pierdere inutilă de timp. Desigur, nici aceste principii nu sunt complete, definitive, rigide, fixe; ele evoluează continuu. Democrația este, pretutindeni în lume, într-un rapid proces de schimbare și perfecționare. Ca și în cazul tehnologiei, una este să copiezi o tehnologie particulară și cu totul altceva (iar în acest caz, nu mai poate fi vorba de copiere) să utilizezi principiile produse de științe care stau la baza tehnologiei de vârf pentru a crea tu însuși tehnologia de care ai nevoie, cu speranța că (și de ce nu?) va fi poate și soluția cea mai bună.

Este deci nevoie atât de idealism pentru a crea o societatea după propriile aspirații, idealuri, dar și de realism, pragmatism, pornind de la experiența mondială, ferindu-te însă de copierea facilă și superficială, încercând să identifici soluțiile adecvate propriilor probleme. Ca orice idealism, și acesta, chiar dacă este de orientare pragmatică, implică în fibra sa o țesătură de acute valori morale.

Așa se explică faptul că nici o revoluție de până acum nu a reușit să scape nici unei secvențe dramatice. Primei faze de entuziasm îi urmează o perioadă de frustrare și dezamăgire. În principiu, aceasta nu e o fatalitate. Explicația acestei secvențe stă în decalajul dintre aspirații, năzuințe, intenții, pe de o parte și mijloacele, capacitățile, instrumentele de soluționare a lor, pe de altă parte. De asemenea, nici un proces de tranziție de până acum nu a beneficiat de o pregătire suficientă în ceea ce privește capacitățile de

cunoaștere și strategie de acțiune care să susțină o realizare satisfăcătoare (neproblematică, lină) a aspirațiilor colectivității pentru care aceasta, nu de puține ori, s-a sacrificat.

Entuziasmului din primele zile ale revoluției, stârnit de obținerea libertății, i-a urmat dezamăgirea frecvent formulată în exprimarea „*Nu știm ce să facem cu libertatea*”. Revoluția română a distrus nu numai un sistem politic dictatorial și agresiv, dar și organizarea socială (economică, științifică, culturală) care l-a susținut. Și în acest caz, ne-am dat seama că problema noastră nu este numai de a obține posibilitatea democrației, ci mai degrabă capacitatea noastră efectivă de a construi un sistem democratic eficace. S-a spus adesea că nu suntem pregătiți pentru democrație. Acesta este un pseudoadvăr, formulat însă extrem de periculos. El apare mai degrabă ca o justificare a continuării unei dictaturi, indiferent de forma sa. După o istorie îndelungată de dictatură, nimeni nu poate fi pregătit pentru democrație. De aceea, adevăratul eroism al unei revoluții constă în asumarea conștientă a lipsei inevitabile de cunoștințe și capacități care să acopere integral cerințele unei noi construcții, în a nu demoraliza în fața dificultăților și în a construi, pas cu pas, învățând continuu din erori și încercări, o realitate care, de la sine, nu se va realiza niciodată.

Cele de mai sus ar putea să pară o banalitate de „bun simț” și, în mare măsură, este. Numai că, adesea, sub presiunea evenimentelor și dificultăților, nu o dată riscăm să ignorăm tocmai asemenea adevăruri elementare. Una dintre primele iluzii care, în nici un caz nu ne-au ajutat, a fost aceea că democrația înseamnă libertatea fiecăruia de a acționa cum vrea și prin orice mijloace, de a face afirmații lipsite de temei, de a insulta, de a manipula, de a scrie în presă orice (nu are importanță cum arată realitatea, ce spun faptele, cât cântăresc argumentele), de a deforma odios realitatea fără să ia în calcul efectele psihologice, contraproductive în planul relațiilor interpersonale. Pericolul junglei este, aici, la un pas. A trebuit să înțelegem și să acceptăm că democrație nu înseamnă numai noi mecanisme de funcționare a sistemului politic care pot fi codificate în legi și reglementate instituțional ci, totodată, și un mod responsabil de raportare a omului la sine, la ceilalți, noi relații între persoane. Aceste două lucruri nu sunt, după cum s-ar putea crede, independente, ci, dimpotrivă, fațete ale aceluiași proces. O democrație reală, eficientă, presupune, în mod necesar, un anumit tip de relații între oameni, fără de care conținutul ei se golește, devenind un joc meschin și alienant pentru putere. Și, de aici, o nouă sursă de explozie a moralității în însăși inima sistemului politic.

Moralitatea nu este și nu va fi niciodată ceva exterior și independent de sistemul democratic, ci, în fapt, o condiție esențială a desfășurării lui

normale și eficiente. De aceea, trebuie să înțelegem și să acceptăm că democrația presupune, în primul rând, capacitatea de comunicare cu sens, înțelegere reciprocă, posibilități de cooperare eficiente în construirea, menținerea și regândirea continuă a consensului. Și aici, intervine, în fapt, știința în sensul cel mai general al cuvântului: capacitatea de a acționa în cunoștință de cauză. Pentru a construi o democrație în mod inteligent, nu trebuie să așteptăm ca încă un tăvălug al istoriei să treacă peste noi, ci, fără să renunțăm la realizarea imediată a aspirațiilor noastre, să învățăm cu luciditate, răbdare și perseverență cum să ne orientăm către un mod de viață propus de știință.

De mult am depășit iluzia că un bun sistem social știe dinainte ce, cum și cât trebuie făcut pentru membrii săi. Asta este mai degrabă o situație de excepție. Un sistem social bine organizat și gândit este cel care știe să învețe continuu. De unde trebuie însă să învețe? În orice lucru nou, eroarea este inevitabilă. Important este nu să-ți formezi false complexe de vinovăție, ci să înveți să eviți erorile în viitor. În al doilea rând, trebuie să învățăm din „cărți” (ele depozitează știința dobândită de comunitatea internațională). În special în ultimele decenii, s-a acumulat o intensă cantitate de cunoștințe pe care ni le pun la dispoziție cele mai variate științe. Desigur, nu putem găsi aici o cunoaștere globală și completă. Ne-am face iluzii. Știința actuală, însă, ne pune la dispoziție elemente de cunoaștere esențiale pentru un om și viața lui, fragmente de înțelegere a realității sociale și umane extrem de prețioase. De aceea, dacă socotim un enorm defect de a fi incapabili să învățăm din experiență, din greșeli, este o eroare la fel de gravă să ne încăpățânăm să folosim numai experiența, ingorând toate acumulările de vârf ale științelor socioumane. Inteligența este deschidere, receptivitate la experiență, dar o deschidere educată, cultivată prin utilizarea sedimentărilor sub formă de cunoștințe științifice. De aceea, specialiștii din științele socio-umane au un rol important în cristalizarea acestui proces, e drept, deloc simplu. Iar acest rol nu trebuie definit prin acela de a oferi soluții generale, rețete universale pe care nimeni nu le posedă. Mai degrabă, el constă în a asigura infuzia de cunoștințe necesare înțelegerii fenomenelor socioumane, contribuind astfel la cultivarea caracterului inteligent al regândirii sistemului nostru democratic. Am insistat asupra acestui aspect pentru că a existat și se pare că încă mai există un mit al practicii, dar și al tehnocrației.

S-a vorbit mult despre guvernul de după alegeri ca fiind un guvern de tehnocrați. Termenul de „tehnocrat” are însă două conotații distincte care au creat adesea o anumită confuzie. Un prim sens: o conducere compusă din specialiști și care nu au un angajament politic anumit. Un al doilea sens: specialiști în diferite domenii ale conducerii sociale, care se presupune că

știu foarte bine ce este de făcut. În acest al doilea sens, este cuprinsă o mare iluzie: pe de o parte, în conducerea unui sistem atât de complex cum este o societate, nu există specialiști care să suplinească mecanismele politice normale - cu atât mai mult, în cazul unei tranziții de genul pe care țara noastră o realizează, fără precedent istoric; pe de altă parte, conducerea unei țări implică, cel mai desea, nu opțiuni tehnice, făcute de specialiști, ci politice, realizate prin mecanismele democrației. De aceea, pretenția unei conduceri tehnocratice în locul uneia democratice tehnice este cu atât mai mult o naivă iluzie a specialistului, cât și o anumită justificare ideologică a voinței politice.

Am recurge aici la o paralelă. Acum o sută de ani, citind proiectul rachetei imaginate de Jules Verne, rachetă care urma să-l ducă pe om pe o altă planetă, eram tentați să credem că, într-o asemenea rachetă, singurul lucru nou de inventat este motorul. Acum știm că în fiecare din părțile componente ale unei asemenea rachete, și nu numai în motor, sunt încorporate enorm de multe cunoștințe, care la acea dată, nu erau disponibile. Democrația este un mecanism infinit mai complex decât o rachetă. Ar fi o iluzie să credem că singurul lucru care ne lipsește este motorul. Toate elementele componente, cât și multiplele relații dintre acestea trebuie să încorporeze cunoștințe din ce în ce mai excitate, de corectitudinea cărora depinde funcționarea întregului. La fel, pentru a construi un sistem democratic, ne sunt necesare nu numai legi, dar și multiple cunoștințe și capacități intelectuale din cele mai variate și multiple domenii: cum să luăm o decizie în economie, cum să ne raportăm unii la alții, cum să ne descoperim resorturile interne ale aspirațiilor și scopurilor noastre, cum să înțelegem idealurile, interesele și atitudinea celorlalți, cum să cooperăm pozitiv unii cu alții în cadrul activității zilnice etc. În același scop este necesar un nivel ridicat al unei profunde cunoșteri de sine, a colectivității, a mediului în care trăim. În acest sens, sociologia, psihologia socială, antropologia culturală, filosofia ș.a.m.d., conțin deja o mulțime de date exacte, necesare aici. Infuzia acestor cunoștințe nu este o simplă problemă de cultură generală sau de capacitate de soluționare a unor probleme reale la un moment dat, ci, mai mult decât atât, ea este o necesitate, o problemă absolut esențială unei bune și eficiente funcționări a sistemului social, în totalitatea lui. Nu este întâmplător că aceste discipline socioumane ocupă o pondere foarte însemnată în învățământul tuturor colectivităților dezvoltate. Și la noi, cu siguranță ele trebuie și ar putea să aibă un cuvânt greu, foarte important, în eliminarea „zgomotului”, adesea asurzitor, prezent în „disputele”, de cele mai multe ori confuze și dezlănate, ce se poartă în jurul democrației.

Democrația și calitatea vieții

Putem afirma că democratizarea la toate nivelurile conducerii societății reprezintă unul dintre procesele definitorii ale acestui sfârșit de secol. Una din aspirațiile de început ale revoluției noastre s-au încadrat perfect în acest principiu general al democratizării sistemului social, necesar oricărei societăți moderne.

Treptat, însă, s-a adâncit aici o tot mai evidentă ruptură între aspirație și realitate. Conținutul real al democratizării tuturor sferelor vieții sociale a fost golit de substanța lui reală (participare competentă și responsabilă la viața socială, furnizarea unor posibilități superioare și profunde de motivare a muncii, generarea unor performanțe ridicate în activitățile umane, cristalizarea unei înțelepciuni colective practice etc. În alți termeni, cristalizarea unor instrumente proprii culturii democrației. Adesea, acest conținut este înlocuit cu practici și forme arbitrare, subiective, haotice, îmbibate de goana egoistă de înavuțire, de putere asupra celorlalți, de manipulare, de minciună. Degradarea morală se instaurează treptat.

Democrația a fost împinsă tot mai mult către un mod îngust de funcționare a ei doar ca tehnică de conducere politică și la acest nivel problematică, și nu ca mod de viață în care omul, ca persoană responsabilă să devină centrul activ în organizarea propriei sale vieți (începând cu sfera muncii și sfârșind cu cea a vieții personale, a timpului liber). Este cunoscut că, în acest mecanism complex, știința are funcția de a formula opțiunile posibile, de a evidenția esența proceselor sociale, de a arăta consecințele directe sau indirecte, pe termen scurt și lung, dezirabile și indezirabile ale evoluției fenomenelor socioumane. E drept că oamenii sunt aceia care aleg, care decid, care acționează, dar la fel de adevărat, pentru buna funcționare a unui sistem democratic este necesitatea accentuării responsabilității, cunoașterii teoretice și înțelegerii profunde a realității, a celor care decid și acționează, a „agenților sociali”. Prin „hățișul” democrației noastre „fragede” aduse de revoluția română, științele socioumane, cu multiplele lor posibilități nu și-au găsit resursele de a se difuza normal în masa colectivității, ele restrângându-și adesea influența doar în instituțiile specializate.

Mijloacele de comunicație în masă nu au reușit nici ele să-și găsească un stil propriu unei democrații mature, oscilând între facila goană după un senzational superficial, neprofesionist, iresponsabil și intenția străvezie a manipulării orientate spre promovarea unor interese înguste, meschine.

În acest context, libertatea, ca una dintre necesitățile fundamentale ale omului, totodată și precondiție a unei societăți umane a luat și forma aberantă a manifestării iresponsabile, necontrolate, conținând evidente inte-

rese egoiste. Libertatea, pentru a fi umană, trebuie să fie ea însăși cultivată și „bine temperată”. Ea poate fi un instrument al construcției vieții individuale și colective, dar și o posibilitate autodistructivă. De aceea, sunt vitale instrumente și tehnici de gândire, de simțire, de acțiune proprii unei culturi democratice care trebuie să stea la baza unui proces de umanizare a societății. Cultura democratică trebuie să se extindă ca mod de viață al omului, ca sistem activ de valori în toate sferele: muncă, familie, pe stradă, în relațiile dintre oameni, în sfera vieții cotidiene, interiorizându-se apoi ca mod de a fi, comporta, acționa al fiecăruia. Mai mult, democrația, în ipostaza sa culturală reprezintă nu numai o exigență a unei organizări eficiente, dar, în același timp, ea semnifică singura bază a gândirii raționale, instrumentul ei imediat. Se poate afirma, fără exagerare, că nu există raționalitate fără democrație și nici democrație în afara întemeierii ei pe instrumente teoretico-raționale.

Asigurarea unui cadru democratic larg reprezintă totodată o condiție esențială a calității vieții, o aspirație fundamentală a omului, un răspuns complet la cerințele multiple ale individului.

Observând mișcarea politică reală pe care a declanșat-o Revoluția, putem conchide că întreaga colectivitate nu vrea numai mecanisme de funcționare a democrației politice, care pot fi codificate în legi și regulamente, ci și un nou mod de raportare a omului la sine și la ceilalți, noi relații între persoane.

Între aspirațiile revoluției, găsim două direcții distincte: o reconstrucție a societății, dar și o reconstrucție a omului (o revoluție interioară). A devenit clar că cele două aspecte nu sunt, cum s-ar părea, independente sau paralele, ci, dimpotrivă, fațete ale aceluiași proces ce se presupun și se condiționează reciproc. Există o zonă a tranzacțiilor și a întrepătrunderii lor: relațiile dintre oameni. De aceea, o democrație reală, autentică și eficientă uman presupune, în mod necesar, un anumit tip al relațiilor interpersonale, fără de care conținutul ei devine un simplu verbiaj asurzitor. A construi democrația nu înseamnă, deci, numai a inventa reguli și instituții, ci și a crea noi relații între oameni, o nouă cultură a comportamentului interpersonal. Aici, științele socioumane pot fi lămuritoare în multe privințe. Am moștenit din trecut multe neajunsuri, fixate în mentalități de tot felul și răsturnări de valori, printre care și grave distorsiuni în relațiile dintre oameni: neîncredere, suspiciune, încercare de manipulare și utilizare a celorlalți în interes personal, inducere în eroare, tendințe de dominare, minciună etc.

Toate acestea sunt practici incomode, piedici efective în calea unei democrații eficiente. În fapt, moralitatea nu apare ca ceva supraadăugat sistemului democratic, ci ea reprezintă o cerință esențială a funcționării lui normale și eficiente din punct de vedere social și uman. Un sistem politic

fără morală devine politicianism, simplă concurență pentru putere, manipulare reciprocă, sursă de alienare. Printre regulile fundamentale ale democrației, trebuie să înscriem și pe cele referitoare la un nou tip de relații interumane care să conducă la cristalizarea unor principii valorice, norme, imperative necesare unei bune conviețuiri.

Această cerință a culturii relațiilor interpersonale a constituit o temă de reflecție deosebit de atractivă pentru filosofi, sociologi, medici, psihiatri etc., concretizată într-o bogată literatură de specialitate încă din anii '60. Am aduce aici doar un exemplu ce ni se pare semnificativ pentru procesul de înstrăinare uman la nivel individual și interpersonal: lucrarea unui cunoscut psihiatru american, Everett L. Shostrom, sugestiv intitulată *Man, the Manipulator* (Bantam Books, London, New York, Toronto, 1967), în care autorul face o distincție netă între două tipuri de personalități umane opuse (p. 22-24):

- manipulatorul, care formează un cuplu cu manipulatul, complementarul său;

- actualizatorul (cel care conștientizează cât mai clar, mai rațional și obiectiv situația de fapt, referitoare la condițiile diu jur, la propria persoană și la relațiile cu ceilalți. Le vom reda așa cum sunt ele puse de autor, pe două coloane distincte:

1. **Inducere în eroare.** Folosește șiretlicuri, tehnici de culise. Joacă roluri pentru a crea impresie. Expresia sentimentelor sale e deliberat aleasă să se potrivească ocaziilor.

2. **Lipsa conștiinței de sine.** Nu conștientizează problemele vieții în mod real, obiectiv. Are o viziune „tunel”. Vede doar ce dorește să vadă și aude ce vrea să audă.

3. **Controlul** (deliberare). Joacă viața ca pe un joc de șah. Are aparența de a fi relaxat, dar este foarte controlat și controlează, ascunzându-și motivele sale de oponent.

4. **Cinismul** (neîncrederea). În sinea sa, nu are încredere în natura umană. Vede relațiile cu oamenii ca având două alternative: a controla sau a fi controlat.

E. L. Shostrom consideră că acestea nu sunt, în fapt, numai trăsături legate de personalitatea umană, ci ele reflectă mai degrabă o anumită opțiune pentru un stil de viață fundamentat pe valori morale specifice și care conduc la strategii proprii de a răspunde problemelor proprii.

O problemă crucială, pe care orice sistem democratic o are de rezolvat, este aceea a relațiilor dintre interese. Multiplele grupuri care compun o colectivitate își au interesele lor. Ideologia comunistă a falsificat problema, presupunând, fără nici un temei, că există un interes general dat, neproblematic, pe fondul căruia interesele particulare sunt simple variații. În fapt, vechiul sistem politic a fost agresiv tocmai pentru că a negat dreptul la existență, la manifestare a pluralității de interese a grupurilor din care este formată colectivitatea, postulând un interes general, care nu era decât forma deghizată a intereselor și proiectelor grupului conducător. De aceea, trebuie să construim și să regândim democrația acceptând pluralitatea de interese și pornind de la ele.

O primă regulă în acest sens, pe cât de elementară, pe atât de nouă

1. **Onestitate** (transparență, autenticitate, puritate). E capabil să-și exprime sentimentele, oricare ar fi ele. Se caracterizează prin candoare, expresivitate, autentică exprimare de sine.

2. **Conștiința de sine** (responsabilitate pentru viața sa și a celorlalți). Privește și ascultă în mod deschis la sine și la alții. Este conștient de natura sa, de artă, muzică și celelalte dimensiuni ale vieții.

3. **Libertatea** (spontaneitate, deschidere). El este spontan. Are posibilitatea să fie și să-și exprime potențele. El este stăpânul propriei sale vieți, un subiect și nu o păpușă, obiect.

4. **Încredere** (credință). Are o adâncă încredere în sine și în alții, în relațiile cu ceilalți. Face față vieții în situații concrete date.

pentru noi. Să ne asumăm fiecare interesele noastre particulare și să nu ne rușinăm de ele. Reciproca acestei axiome este acceptarea totală a intereselor celorlalți. Trebuie să învățăm să-i înțelegem pe cei din jur, să ne punem în situația lor. În relațiile dintre aceste interese este dat, în fapt, întregul joc al democrației, cu toate variantele sale dezirabile sau indezirabile. Există o democrație a luptei, în care fiecare parte caută să le domine pe celelalte, să-și impună interesele împotriva celorlalți prin forță sau manipulare. Și aceasta este o variantă a unei „democrații”, dar ea este falsă, alienantă, care poate să ducă, în anumite condiții, la violență, chiar la dictatură, la opresiune, dar nu neapărat. Este clar că, după Revoluție, nimeni nu dorea explicit așa ceva.

Temerile care se exprimau adesea în legătură cu democrația se refereau la o asemenea stare de luptă a „tuturor împotriva tuturor”. Ceea ce cred că ar trebui să acceptăm este însă faptul că doar legile, oricât de bune ar fi ele, nu pot exclude, prin ele însele, o asemenea stare care poate deveni un adevărat pericol pe calea democrației. Singurul antidot eficient îl reprezintă morala politică. O democrație bună, în care fiecare să aibă încredere în celălalt este, inevitabil, o democrație a colaborării, și nu a luptei. Atrasă pe panta luptei, democrația se degradează, întreaga colectivitate fiind în pierdere și, odată cu aceasta, și fiecare parte a ei. Am putea formula aici două reguli fundamentale:

- regula interesului comun
- regula acceptării tuturor intereselor

Oricât de diferite ar fi grupurile între ele, ele sunt totuși părți ale aceleiași colectivități. Prin mii de fire, binele fiecărui grup depinde de binele întregii colectivități. Interesul comun nu este însă dat, el trebuie identificat, formulat și doar apoi să acționăm pentru promovarea lui. A subordona interesele particulare celui comun nu înseamnă decât a crea o bază sănătoasă pentru satisfacerea tuturor intereselor particulare. A încerca să conduci, să orientezi interesele particulare spre un interes comun reprezintă, din acest motiv, o probă a bunei credințe a fiecărei părți, o garanție reciprocă în vederea unei cooperări deschise și eficiente. Un om politic care se gândește numai la interesele partidului său devine un pericol pentru o democrație autentică. El trebuie, desigur, să exprime punctul de vedere al segmentului colectivității care îl susține, dar și deschiderea către interesele celorlalți.

O a doua regulă se referă la acceptarea celorlalte interese ale grupurilor care apar în colectivități. Este cunoscut că interesul comun nu resoarbe în sine toate interesele particulare. Aceasta a fost mult timp o iluzie a totalitarismului. Interesele particulare coexistă cu interesul comun. Ele pot și trebuie să se adapteze și să se armonizeze cu interesul comun. Și aici suntem în

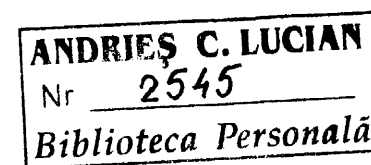
fata unui interes comun, poate cel mai general și esențial: acceptarea și cooperarea reciprocă. Aceasta nu presupune cătuși de puțin eliminarea negocierii, a punctelor de vedere diferite. Important este însă ca negocierea din segmentele colectivității să nu fie dusă în principal de pe poziții de forță, de putere, ceea ce ar putea conduce la antagonisme ireconciliabile, ci, dimpotrivă, să fie subsumată principiului cooperării și acceptării reciproce. Democrația reprezintă, din acest punct de vedere, un mijloc de comunicare socială, un cadru al dialogului prin care fiecare parte își face cunoscută poziția, exigențele și aspirațiile sale, constituind astfel un „feedback” cu importante semnificații pentru toate părțile sistemului social. Prin democrație, reușim să-i cunoaștem pe ceilalți și, dacă dorim o democrație ca stil de viață autentic, trebuie să-i și recunoaștem, să-i acceptăm. Nu putem fi acceptați dacă, la rândul nostru, nu-i acceptăm pe ceilalți ca parteneri egali. Concepută ca luptă, așa cum a fost înțeleasă uneori la noi, democrația creează o societate a opozițiilor, a conflictelor, a oprimărilor. Într-o asemenea ipostază, democrația devine un instrument opresiv, mai subtil. De aceea dialogul e necesar, ca recunoaștere reciprocă a tuturor „actorilor sociali” capabili de a construi un consens fundamental, un climat de transparență și deschidere a fiecărui grup la toate celelalte, creând o societate organic integrată. Aici nu mai este vorba decât de un singur interes general, ci de acela al cunoașterii și recunoașterii reciproce, al grijii pentru toate componentele comunității. Nu avem de a face aici cu o morală altruistă, dar inefficientă, ci, dimpotrivă, cu singura cale de împlinire a intereselor particulare.

Suntem în fața unui principiu nou, care s-a cristalizat în experiența democratică a ultimelor decenii: lupta este, cel puțin pe termen lung, păguboasă pentru toate părțile, și pentru cel care pierde, dar chiar și pentru cel care câștigă. Lupta este consumatoare de energii într-un sens distructiv. Părțile angajate în luptă își produc reciproc pierderi. Cooperarea apare ca singura soluție de maximizare a câștigului fiecăruia. De aceea, soluția antagonismelor nu reprezintă zdrobirea sau eliminarea adversarilor, ci cooperarea construită, fundată pe acceptarea reciprocă.

Ar fi însă o eroare să reducem democrația doar la un instrument de asamblare a intereselor particulare și de armonizare a lor. Democrația reprezintă totodată și un vast instrument de gândire colectiv. Diferențele de opinie nu exprimă numai deosebiri în sfera intereselor. Prin comunicare, cunoștințele și experiențele difuzate în cadrul întregii colectivități se confruntă reciproc și se completează. Democrația apare deci și ca un mod eficient de cunoaștere, fiind un mijloc esențial al gândirii colective. De aceea, pentru a realiza o democrație eficientă, trebuie să învățăm totodată să „gândim împreună”, să depășim exclusivismele de orice natură, dobândind

arta de a beneficia de cunoștințele și experiențele celor competenți, valoroși cu adevărat.

Dacă democrația presupune un continuu și vast dialog colectiv, relațiile inter-personale, fondate pe moralitate profundă, sunt esențiale pentru buna ei funcționare.



CUPRINS

<i>Prefață</i>	5
<i>Preliminarii asupra teoriei cadrului de referință și a aplicațiilor ei</i>	7
<i>Unitate și pluralitate în existența umană</i>	40
<i>Psihologia umanistă. Antecedente filosofico-științifice</i>	48
<i>Dimensiuni ale unui nou model uman</i>	64
<i>Modelul sistemic în antropologie</i>	102
<i>Modelul sistemic în sociologia contemporană americană</i>	130
<i>Grupul ca instrument de reconstrucție umană</i>	151
<i>Singurătate</i>	181
<i>Relațiile interpersonale și stilurile de viață</i>	183
<i>Stilul de viață studențesc</i>	196
<i>Calitatea vieții – o nouă ipstază a fericirii –</i>	233
<i>Când se gândesc oamenii la fericire?</i>	256
<i>O lume mai bogată. Dar pentru toți?</i>	281
<i>Calitatea vieții ca imperativ etic</i>	288
<i>Un feric, doi ferici: cum se măsoară calitatea vieții</i>	300
<i>Sărăcia americanului și sărăcia indianului</i>	314
<i>Cantitatea de fericire din lume este constantă</i>	324
<i>Teorema lui Thomas: indicatorii obiectivi și indicatorii subiectivi ai calității vieții</i>	336
<i>Indicatori subiectivi ai calității vieții</i>	346
<i>Ce înseamnă timp liber?</i>	349
<i>Cadrul cultural al libertății – cultura libertății ca</i>	

<i>alternativă la cultura oprimării</i>	353
<i>Cultura libertății ca instrument al depășirii subdezvoltării. De la “cultura tăcerii” la “cultura libertății”</i>	364
<i>Cadrul psihologic al libertății</i>	372
<i>Conflict</i>	381
<i>Sărăcia: teorii și factori</i>	384
<i>Etnic și social în caracterizarea populației de romi</i>	415
<i>Atitudinea romilor față de propria identitate culturală: tendințe actuale</i>	444
<i>Serviciile de asistență</i>	451
<i>Asistența socială în România</i>	456
<i>Democrație și morală</i>	476

ANDRIEȘ C. LUCIAN
Nr 2545
Biblioteca Personală

Selecția textelor a fost făcută din:

1. Zamfir, Elena, *Preliminarii la teoria cadrului de referință*, în volumul *Studii de Sociologie și Psihologie Socială*, Editura Politică, București, 1968.
2. Zamfir, Elena, *Modelul sistemic în sociologie și antropologia culturală*, Editura Științifică, București, 1975.
3. Zamfir, Elena, *Cultura libertății*, Editura Politică, București, 1979.
4. Zamfir, Elena, „Cultura relațiilor interpersonale”, Editura Politică, București, 1982.
5. Zamfir, Elena, Zamfir, Cătălin și Ștefănescu, Ștefan, *Stilul de viață studentesc*, în *Modul de viață și calitatea vieții*, Editura Politică, București, 1982
6. Zamfir, Elena, *Relații interpersonale și stiluri de viață*, în *Stiluri de viață. Dinamica lor în societatea contemporană*, Editura Academiei Române, București, București, 1989
7. Zamfir, Elena, *Incursiune în intervalul uman. Noi ipostaze și dimensiuni ale fericirii*, Editura Albatros, București, 1989
8. Zamfir, Elena, *Democrație și morală*, în revista *Alternative* nr. 6/1990.
9. Zamfir, Elena, *Ce înseamnă timp liber*, în revista *Timpul Liber* nr. 2-3/1990
10. Zamfir, Elena, *Singurătate; Indicatori subiectivi ai calității vieții; Conflict*, în *Dicționar de sociologie*, coordonatori: Zamfir, Cătălin și Vlăsceanu Lazăr, Editura Babel, București, 1993
11. Zamfir, Elena și Zamfir, Cătălin, coordonatori, *Țigani între ignorare și îngrijorare*, Editura Alternative, București, 1993
12. Zamfir, Elena și Zamfir, Cătălin, coordonatori, *Politici sociale. România în context european*, Editura Alternative, București, 1995.

Tiparul: GRAND PVD



Bulevardul METALURGIEI 4A * IASI
Tel./Fax: 032-23.14.88

Apărut:	1997
Format:	54x84/16
Coli tipo:	31
Bun de tipar:	15.10.1997

Editura ANKAROM
Str. Ralet 14 * IASI * ROMÂNIA
Tel./Fax 032 21.09.91, 21.66.21



Elena Zamfir este profesor doctor la Universitatea București, șefa catedrei de Asistență Socială, Facultatea de Sociologie, psihologie, pedagogie.

A absolvit Facultatea de Filozofie - Universitatea București (1966). De la absolvire și până în prezent lucrează în învățământ superior. Și-a susținut examenul de doctorat în filozofie cu o lucrare de epistemologie socială în 1972. Conduce doctorat în sociologie din 1994. Conduce un program de master de Politici Sociale la Facultatea de Sociologie din 1994. Este autor a numeroase publicații apărute în țară și străinătate. A publicat cinci cărți de autor (amintim doar "Modelul sistemic în sociologie și antropologia culturală" - 1976; "Cultura libertății" - 1978; "Cultura relațiilor interpersonale" - 1982; "Incursiune în universul-uman" - 1989), 7 cărți de co-autor, peste 60 de studii în reviste de specialitate și volume. A coordonat din partea facultății numeroase proiecte de cooperare internațională în domeniul asistenței sociale și a politicilor sociale cu parteneri din Olanda, Anglia, Franța, Italia, Norvegia, S.U.A. etc., precum și un Tempus structurat în asistență socială (1992-1996).

Este președintă a Asociației Române pentru Promovarea Asistenței sociale; este vice-președintă a Asociației Sociologilor din România; este Secretar General al Asociației Europene de managementul calității în formare și educație. În prezent este și director al Agenției Naționale Socrates, Ministerul Educației Naționale, Departamentul pentru Integrare Europeană și Relații internaționale.